

KEUNIKAN GRAMATIKAL DALAM AL-QURAN



Desertasi
Diajukan untuk memenuhi salah satu syarat meraih
gelar Doktor pada Program Pascasarjana
Konsentrasi Bahasa dan Sastra Arab
UIN Alauddin Makassar

Oleh :

MUHSIN, M.AG

NIM: 80100308020

PROGRAM PASCASARJANA

Universitas Islam Negeri

(UIN) Alauddin

Makassar

2016

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Dengan penuh kesadaran, penulis yang bertanda tangan di bawah ini, menyatakan bahwa Disertasi ini benar adalah hasil karya penulis sendiri. Apabila di kemudian hari terbukti bahwa Disertasi ini merupakan duplikat, tiruan dan plagiat atau dibuat dan dibantu orang lain secara keseluruhan atau sebagian, maka Disertasi dan gelar yang diperoleh karenanya batal demi hukum.

Makassar, 18 April 2016 M.
10 Rajab 1437 H.

Penulis,



MUHSIN

NIM: 80100308020

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
ALAUDDIN
M A K A S S A R

DAFTAR ISI

Daftar Isi merupakan salah satu bagian yang sangat penting dalam sebuah karya tulis ilmiah. Daftar isi berfungsi untuk memudahkan pembaca dalam mencari informasi yang dibutuhkan. Daftar isi juga menunjukkan struktur dan isi dari karya tulis tersebut. Daftar isi biasanya terletak di bagian awal dari karya tulis, setelah halaman judul.

1. PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang

1.2. Rumusan Masalah

1.3. Tujuan Penelitian

1.4. Manfaat Penelitian

1.5. Batasan Penelitian

1.6. Metode Penelitian

1.7. Sistematika Penelitian

1.8. Kesimpulan

1.9. Daftar Pustaka

1.10. Lampiran

1.11. Kesimpulan

1.12. Daftar Pustaka

1.13. Lampiran

1.14. Kesimpulan

1.15. Daftar Pustaka

1.16. Lampiran

1.17. Kesimpulan

1.18. Daftar Pustaka

1.19. Lampiran

1.20. Kesimpulan

1.21. Daftar Pustaka

1.22. Lampiran

1.23. Kesimpulan

1.24. Daftar Pustaka

1.25. Lampiran

1.26. Kesimpulan

1.27. Daftar Pustaka

1.28. Lampiran

1.29. Kesimpulan

1.30. Daftar Pustaka

KATA PENGANTAR

الحمد لله القائل لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ، وصلوات الله وسلامه على سيدنا محمد النور الذاتى والسر السارى فى سائر الأسماء والصفات وعلى اله وصحبه

Mendapat kesempatan untuk mengkaji kalam Allah adalah sebuah karunia yang tak terhingga karena tak semua orang merasakannya. Adalah sebuah kenikmatan tersendiri jika kita mampu berdialog dengan al-Qur'an. Dari itu pujian kepada Allah dan salawat pada baginda Rasul sudah seharusnya selalu mewarnai setiap nafas dan langkahku.

Pada kesempatan ini tak lupa saya haturkan pula terima kasih kepada pihak-pihak dibawah ini:

1. Rektor UIN Alauddin Makassar, Prof. Dr. Musafir Pababbari, M.Si. Dengan kepemimpinannya mudah-mudahan UIN Alauddin sebagai institusi Islam semakin bersinar
2. Direktur Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, Prof. Dr. H. Ali Parman, M.A.
Atas segala upayanya selama memimpin, semoga citra Pascasarjana semakin diakui, baik pada pelayanannya yang sangat ramah maupun atmosfer akademiknya yang semakin berwibawa.
3. Rektor IAIN Ambon yang senantiasa memberi dukungan moril dan dengannya saya semakin bangga melihat perkembangan IAIN Ambon
4. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah. Sebagai pimpinan dan pribadi yang sangat akrab membuat kami staf pengajar di fakultas merasa nyaman dan leluasa mengembangkan diri untuk kepentingan akademik dan almamater.

5. Promotor saya, Prof. DR. H. Rusydi Khalid, MA yang telah menjadi dosen saya sejak S1 sampai S3 dan sebagai promotor sejak S2, beliau dengan penuh kebijaksanaan dan kewibawaan tiada jenuh mengarahkan saya hingga tugas akhir doktoral ini rampung dan mengajarkan saya ketulusan dan kelapangan hati dalam mencari pengetahuan Tuhan.
6. Co-promotor saya, Dr. H. Nafis Djuaeni, MA. dan Dr. Hj. Amrah Kasim, MA. Dr. H. Nafis Djuaeni, MA, dosen saya di S1 Fakultas Adab Alauddin, dengan segala keikhlasan dan ketulusannya membimbing saya. Demikian Pula DR. Hj. Amrah Kasim, MA yang juga selaku dosen saya di S3 telah membukakan pikiran saya tentang sastra dan menginspirasi saya untuk mengangkat judul Disertasi saya. Beliau selaku co-promotor dengan kepiawaiannya mengkritik sekaligus membimbing saya.
7. Penguji saya, Prof. Dr. Mardan, M.Ag., Dr. H. Kamaluddin Abunawas, MA. dan Dr. H. Ruslan, MA. Mereka telah membukakan mata dan hati penulis untuk melihat betapa kekeliruan dan kesempurnaan itu tidak selalu terlihat oleh penulis sendiri tanpa koreksi dan petunjuk para penguji.
8. Pegawai Administrasi dan Pustakawan UIN Alauddin Makassar, yang dengan segala keramahannya telah melayani kami selaku mahasiswa PPS.
9. Kedua orang tuaku Drs. H. Ahmad Unjung dan Hj. Ramlah Dg. Rannu. Karena doa keduanya saya mengerti makna kehidupan, karena mereka saya mengerti mengapa harus menuntut ilmu, karena mereka saya mengerti arti kasih sayang, karena mereka saya mengerti kelembutan, karena mereka saya mengerti kejernihan, dan banyak lagi yang saya mengerti karena kemuliaan mereka, dan terlalu banyak untuk disebutkan. Demikian pula kedua mertua saya H. Abd

Rasyid Mattte dan Hj. Rosminah Dg Nginga, yang selalu memberi dukungan baik moril maupun materil. Ya Allah Yang Maha Pemurah, tempatkanlah mereka semua di sisi-Mu karena kemuliaan mereka berdua.

10. Istriku tercinta, Rosdiana, S.Pd Dg. Ngenang dan putra-putriku, Faiz Alizzat, Fathir Nabel dan Farah Nabelah. Mereka adalah hartaku yang paling berharga melebihi jamrud menyilaukan. Mereka selalu hadir dalam setiap langkahku menapaki jalan kehidupan dan demi mereka aku bernafas mencari karunia dan keridaan Allah swt.

11. Tidak lupa saya ucapkan terima kasih setinggi-tingginya kepada saudaraku Mursalim, M.Si, Aipda Mustakim, dan iparku Emmy, Yulia, Ridwan dan Rini. Demikian pula para sahabat dan kolegaku yang tak mungkin aku sebutkan semuanya satu persatu, atas segala bantuan dan motivasinya sehingga saya yang hampir melupakan kewajiban terakhir kembali bersemangat.

Akhirnya, kepada Allah juga saya berharap sepenuh harapan semoga Dia Yang Maha Pemurah dan Pengasih melimpahkan rahmat-Nya kepada kita semua. Kiranya karya sederhana ini, “*Keunikan Gramatikal dalam al-Qur'an*” dapat bermanfaat bagi umat manusia.

Sungguminasa-Gowa, 18 April 2016 M.

10 Rajab 1437 H.

Penulis,



MUHSIN

NIM: 80100308020

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	I
PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI	II
PENGESAHAN DISERTASI	III
KATA PENGANTAR	IV
DAFTAR ISI	V
TRANSLITERASI	VI
ABSTRAK	vii
BAB I. PENDAHULUAN	HAL
A. Latar belakang masalah	1
B. Rumusan masalah	10
C. Definisi operasional dan ruang lingkup penelitian	11
D. Kajian pustaka	12
E. Kerangka teori	15
F. Metodologi penelitian	24
G. Tujuan dan kegunaan	28
H. Sistematika Pembahasan	29
BAB II KESUSASTERAAN ALQUR'AN DAN SEJARAH GRAMATIKA	
BAHASA ARAB	32
A. Kondisi Obyektif Arab Pra-Islam	34
1. Kondisi Geografis	34
2. Struktur Sosial Masyarakat Arab	42
3. Pluralitas Keagamaan	45
4. Sastra Arab Jahiliah	50
B. Resepsi al-Quran	59
C. Relasi Sastra dan I'jāz al-Qur'an	78
D. Gramatika dan Sastra Arab	95
1. Sejarah dan Metode Penyusunan Kaidah Bahasa Arab ..	95
a. Sibawaehi	103

	b. Al-Kisā'i.....	108
	c. Ibnu Maḍḍā'	110
	2. Karakteristik Balagh dan Stilistika	120
	a. Perbedaan Balagh dan Stilistika	127
	b. Sekilas Stilistika al-Qur'an	130
BAB III	KEKHASAN GRAMATIKA AL-QUR'AN	144
	A. Validitas Hadis Kekeliruan Gramatikal	144
	1. Hadis Aisyah r.a.	145
	2. Hadits Usman r.a.	161
	B. <i>Al-Lahn</i> Dalam Bahasa Arab	166
	C. Ragam Anomali Gramatikal	168
	1. Pemanfaatan Potensi Bahasa Secara Inovatif	170
	a. Gaya <i>iltifāt</i> dalam Nahwu	170
	b. Gaya <i>iltifāt</i> dalam Sharf	181
	2. Penyimpangan dari Konvensi Gramatika.....	194
	D. Komentor Para Ulama	202
BAB IV	SEMIOTIKA KEUNIKAN GRAMATIKAL DALAM AL-QURAN	221
	A. Al-Qur'an dan Teologi Pembebasan.....	240
	B. Al-Qur'an dan Dinamika Sosial	252
	C. Al-Qur'an Sebagai Penyejuk Jiwa	257
BAB.V	PENUTUP	269
	A. Kesimpulan	269
	B. Implikasi Penelitian	272
	C. Rekomendasi	273
DAFTAR PUSTAKA		275
BIOGRAFI PENULIS		286

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K

Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No	Arab	Latin	No	Arab	Latin
1	ا	a	16	ط	ṭ
2	ب	b	17	ظ	ẓ
3	ت	t	18	ع	‘
4	ث	ṡ	19	غ	g
5	ج	j	20	ف	f
6	ح	ḥ	21	ق	q
7	خ	kh	22	ك	k
8	د	d	23	ل	l
9	ذ	ẓ	24	م	m
10	ر	r	25	ن	n
11	ز	z	26	و	w
12	س	s	27	هـ	h
13	ش	sy	28	ء	’
14	ص	ṣ	29	ي	y
15	ض	ḍ			

2. Vokal Pendek

اَ = *kataba*
 اِ = *su’ila*
 اُ = *yazhabu*

3. Vokal Panjang

آ = *qāla*
 إ = *qīla*
 أُ = *yaqūlu*

3. Diftong

أَيَّ = *kaifa*
 أَوْ = *ḥaula*

4. Ta’ marbūṭah

الرَّوَضَةُ = *al-rauḍah*
 رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ = *rauḍah al-atfāl*

5. Alif Lām Ma’rifah

الرَّحِيمُ = *al-raḥīm*

6. Lafaz Jalālah

كَلِمَةُ اللَّهِ = *kalīmullāh* (bukan *kalīm al-lāh*)

ABSTRAK

Nama : Muhsin
NIM : 80100308020
Konsentrasi : Bahasa dan Sastra Arab
Judul : Keunikan Gramatikal dalam al-Qur'an

Penelitian ini membahas tentang keunikan gramatikal dalam al-Qur'an. Bagi sebagian pihak keunikan itu dianggap sebagai sebuah kekeliruan terlebih lagi karena ditopang oleh hadis Usman r.a. dan Aisyah r.a. Untuk merespon klaim tersebut, penulis terlebih dahulu menempatkan al-Qur'an sebagai kitab sastra sebagaimana sastra pada umumnya, sehingga pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan sastra. Al-Qur'an menggunakan medium bahasa manusia dalam menyampaikan pesannya, sehingga ia pun tunduk pada budaya bahasa tersebut. Hanya saja al-Qur'an tidak sepenuhnya mengikuti konvensi bahasa yang berlaku namun berdialektika sehingga menciptakan ragam bahasa yang khas bahkan kadang menyimpang dari konvensi yang ada. Keunikan ini membuat pujangga Arab tunduk di hadapan al-Qur'an. Ini pulalah penopang utama kemukjizatan al-Qur'an, sehingga terjadilah *ittihād al-dalīl wa al-madlūl*, dimana kepiawaian orang Arab dalam sastra lisan bertemu dengan sastra al-Qur'an yang tak tertandingi sehingga al-Qur'an mampu membuktikan sendiri kebenarannya.

Penelitian terhadap hadis Usman r.a. dan Aisyah r.a., menunjukkan bahwa hadis tersebut sahih, bahkan al-Suyūṭi mengatakannya sahih berdasarkan kriteria al-Bukhari-Muslim. Disinilah letak kerumitannya karena di satu sisi al-Qur'an dianggap sebagai kitab suci yang bebas dari kesalahan dan di sisi lain terdapat hadis mengatakan bahwa terdapat kesalahan di dalamnya sehingga takwil pun dibutuhkan sebagai jalan keluar. Mereka pun menggunakan paradigma tata bahasa sementara al-Qur'an adalah kitab yang sarat bahasa sastra. Penggunaan perangkat tata bahasa pada dasarnya hanyalah bersifat ad-hoc sementara yang utama adalah paradigma sastra. Penulis menggunakan analisis stilistika dan menemukan ragam deviasi mulai yang ringan sampai yang berat. Penulis pun tidak berhenti setelah memaparkan ayat-ayat yang dianggap menyimpang dari konvensi bahasa Arab, tetapi juga mencoba menyingkap makna yang terselubung di balik keunikan itu dengan menggunakan analisis semiotik.

الاسم : محسن

رقم التسجيل : ٨٠١٠٠٣٠٨٠٢٠

التركيز : اللغة العربية وآدابها

عنوان الرسالة : العدول الصرفي والنحوي في القرآن الكريم

تتناول هذه الدراسة العدول اللغوي في القرآن الكريم. يعتبر البعض ان هذا العدول خطأ، ويؤيد هذا القول حديث عائشة وعثمان رضى الله عنهما. للرد على هذا الادعاء، الكاتب يضع القرآن ككتاب أدبي اولا، وهذا يؤدي الى استخدام النهج الأدبي كمنهج البحث. القرآن يستخدم اللغة البشرية كوسيلة لإيصال رسالته بحيث يكون القرآن خاضعا لثقافة تلك اللغة، ومع ذلك، فإن القرآن لا يتوافق تماما لاتفاقيات اللغة السائدة ولكن يؤثر بعضها البعض بحيث تتولد منه مجموعة متنوعة من اللغة النموذجية بل ينحرف القرآن أحيانا من الاتفاقية الحالية. هذا العدول اللغوي مما يجعل الشاعر العربي يتخلى عن مواجهة القرآن الكريم. وهذا بالضبط هو الدعامة الرئيسية لإعجاز القرآن، حتى يكون هناك اتحاد الدليل والمدلول بحيث خبرة العرب في الأدب الشفوي تنافس مع أدب القرآن الذي لا مثيل له، فالقرآن لا يحتاج الى غيره لإثبات نفسه

دراسة حديث عائشة وعثمان رضى الله عنهما ، دلت على أن الحديث صحيح، حتى قال السيوطي انه صحيح على شرط الشيخين ،من هنا نشأ التعقد، فمن ناحية يعتبر القرآن كتابا مقدسا خاليا من الأخطاء بينما من ناحية أخرى هناك حديث يعتبر عكسه، ففي ذلك الحين احتياج الى التأويل باعتباره حلا. كما أن استخدام النموذج النحوي في حين أن القرآن هو كتاب أدبي. استخدام القواعد اللغوية هو مجرد الجهاز الثانوي في حين أن الجهاز الأساسي هو نموذج لأدب. يستخدم الكاتب في التحليل الأسلوبي ويكشف عن مجموعة متنوعة من العدولات التي تتراوح بين معتدلة وحادة. الباحث لم يصف مجرد الآيات التي تعتبر تحيد عن الاتفاقيات العربية، ولكن يحاول أيضا الكشف عن المعنى الخفي وراء ظواهر هذا العدول باستخدام التحليل السيميائي.

Name : Muhsin
Registration Number : 80100308020
Concentration : Arabic Language and Literature
Dissertation Title : Grammatical uniqueness of the Qur'an.

This study discusses the grammatical uniqueness in the Qur'an. For some people, the uniqueness of it is regarded as a mistake even more because it is supported by the hadith Usman r.a. and Aisha r.a.. To respond this claim, the author first put the Qur'an as a book of literature as well as general literature, so the approach used in this study is a literary approach. The Qur'an uses the medium of human language to convey his message, so it was subject to the culture of that language. The Qur'an does not fully follow the prevailing conventions of language but make a dialectic thus creating a kind of typical language even sometimes deviate from the existing convention. This uniqueness makes Arab poets give up in the face of the Qur'an. This is precisely the main pillar of the miracle of the Qur'an, so that there is *ittihad al-wa al-madlul* proposition, where the expertise of the Arabs in oral literature met with incomparable literature of the al-Qur'an, so that the Qur'an was able to prove its own truth.

A study of hadith Usman r.a. and Aisha r.a., shows that the hadith is authentic, even al-Suyuti said it is valid based on the criteria of al-Bukhari-Muslim. Therein lies the complexity, because on one side the Qur'an as holy book is considered as an error-free, and on the other side there is a hadith says that there are errors in it so *ta'wil* was needed as a way out. They also use the paradigm of grammar while the Qur'an is a book that is full of literary language. Using grammar as device is basically just an ad-hoc while the main one is the literary paradigm. The author uses the stylistic analysis and discover the variety of deviation ranging from mild to severe. The author did not stop after exposing verses strayed from convention in Arabic, but also trying to discover the meaning hidden behind the deviation using semiotic analysis.

BAB I

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an bukanlah produk sastra tetapi ketinggian nilai-nilai sastranya yang unik, fantastik dan spesifik tidak dapat dijangkau oleh sastrawan manapun. Pesona gaya bahasa Al-Qur'an menjelma menjadi senjata yang ampuh dan mampu melumpuhkan para pujangga dan sastrawan di tanah Arab.¹ Al-Qur'an menantang rivalnya untuk mengubah satu surah saja seperti surah dalam Al-Qur'an jika tidak mampu secara keseluruhan.

Meskipun di antara mereka terdapat beberapa orang yang nekat memenuhi tantangan itu, tetapi kualitas karya mereka sama sekali tidak dapat disandingkan dengan Al-Qur'an.² Mereka hanya meniru-niru gaya bahasa Al-Qur'an kemudian mereka frustrasi dan melontarkan tuduhan-tuduhan palsu bahwa Muhammad adalah tukang sihir, orang kesurupan dan penyair seperti yang diungkapkan sendiri oleh Al-Qur'an³

¹Lihat Mustafā Ṣādiq al-Rāfi'i, *I'jāz al-Qur'ān wa al-Balāgat al-Nabawiyah*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Nabawī, t.th.), h.17-18.

²Misalnya hasil gubahan Musailimah al-Kaẓẓāb sebagai berikut:

الفيل، ما الفيل، وما ادراك ما الفيل، له ذنب وبيبل، وخرطوم طويل

Bukankah komposisinya hanya meniru-niru Al-Qur'an dan dari segi makna dan adakah sesuatu yang istimewa? Lihat Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Tārikh al-Umam wa al-Mulk*, Jilid II (Kairo: al-Husainiyah, t.th.), h. 506.

³Lihat Issa' J Boullata, *The Rethorical Interpretation of the Qur'an and Related Topics*, dalam Andrew Rippin (ed) *Approaches to the History of The Interpretation of the Qur'an*, (London: Clarendon Press, 1986), h. 139-140. lihat pula, Amin al-Khuli dan Nashr Hamid Abu Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, Terj. Khairan Nahdiyin, (Cet. I; Yogyakarta: Adab Press, 2004), h. 93-94

Ayat al-Quran yang mengandung tantangan tersebar dalam beberapa surah yaitu Q.S. al-Isra'/17: 88. Dalam ayat tersebut dikatakan bahwa meskipun jin dan manusia bersatu untuk membuat suatu karya yang menyerupai Al-Qur'an, mereka tak akan mampu walaupun mereka saling membantu. Selanjutnya dalam Q.S. Yunus/10: 38, mereka ditantang untuk membuat satu surah saja, kemudian dalam Q.S. Hud/11: 13, kembali ditantang dengan 10 surah. Ketiga ayat tersebut turun di Makkah, selanjutnya di Madinah turun lagi 1 ayat tantangan yang terakhir yaitu Q.S. al-Baqarah/2: 23 yang menantang mereka untuk menggubah satu surah saja.⁴

Mengapa mereka tidak sanggup? Padahal bahasa Al-Qur'an adalah bahasa ibu mereka. Mereka pun terkenal sebagai pujangga kawakan yang telah sekian kali mengikuti festival sastra di berbagai tempat terutama di pasar-pasar. Bahkan di dunia ini tidak ada negeri di mana sastra dalam bentuk lisan sangat digandrungi ketika itu kecuali di Arab.⁵ Itulah mukjizat Al-Qur'an

Setiap Nabi yang diutus oleh Allah dibekali dengan mukjizat yang dapat mengungguli trend yang terjadi pada masanya. Pada masa Nabi Musa sihirilah yang unggul maka Musa as. pun dibekali kemampuan untuk melawan sihir tersebut.

⁴ lihat 'Aisyah Abd al-Rahman Bint al-Syati', *al-I'jāz al-Bayānī li al-Qur'ān*, (t.t. : Dār al-Ma'ārif, t.th.), h. 66-68.

⁵ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (Cet. III; London: Macmillan, 1946)h. 90, Ali Abd al-Wahid, *Fiqh al-Lughah*. (Mesir: Lajnah al-Bayn al-'Arab, 1962), h.112-113. Menurut Ibnu Khaldun al-Qur'an adalah mukjizat yang paling mengagumkan. Seluruh mukjizat atau kejadian yang luar biasa pada umumnya dimaksudkan untuk mempertegas kebenaran wahyu yang diterima oleh Nabi. al-Qur'an sendiri itu adalah wahyu yang sekaligus sebagai mukjizat. al-Qur'an tidak membutuhkan sesuatu yang lain dari dirinya untuk membenarkan kewahyuannya sebagaimana wahyu-wahyu terdahulu. Nabi-nabi terdahulu telah dibekali oleh Allah dengan mukjizat yang fisikal, misalnya kemampuan menahan bara api, menghidupkan orang mati, membelah lautan dan lain-lain. Mukjizat tersebut dimaksudkan untuk mendukung kebenaran wahyu yang mereka bawa. Namun ketika Nabi tersebut wafat maka berhenti pulalah mukjizatnya Hal ini berbeda dengan al-Qur'an yang mukjizatnya berlaku sepanjang masa meskipun Rasulullah SAW. telah wafat. Lihat Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*. (Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabi, t.th), h.95.

Sementara pada masa Nabi Isa AS, pengobatanlah yang menjadi trend maka Tuhan pun membekalinya dengan kemampuan mengobati. Adapun pada masa Rasulullah SAW, sastra lisan yang menjadi trend sehingga Allah pun menurunkan Al-Qur'an yang memiliki tingkat sastra yang melebihi sastra pada masa itu.⁶ Ini pulalah salah satu alasan mengapa kajian sastra Al-Qur'an begitu penting dan utama.

Sifat susastra Al-Qur'an dan kegandrungan bangsa Arab pada sastra di pihak lain, menunjukkan adanya kesesuaian dengan "مقتضى الحال" dalam term balagh atau "موقف" dalam *ilm al-uslūb* (stilistika). Dengan demikian Al-Qur'an tidak membutuhkan sesuatu yang lain untuk membuktikan kebenarannya, tapi cukup dengan dirinya sendiri, atau apa yang diistilahkan oleh Ibnu Khaldun dalam *muqaddimah*-nya "اتحاد الدليل والمدلول"⁷ atau kesatuan antara dalil dan konsepnya atau antara penanda dan petandanya.

Mukjizat Al-Qur'an tidak saja didukung oleh keindahan bentuk tetapi juga keindahan isi yang pada gilirannya akan melahirkan efek-efek yang indah pula.⁸ Sering kali ketika seseorang mendengar atau melontarkan ayat suci Al-Qur'an secara benar dan tepat, tiba-tiba merasa terpana, terpaku dan terpukau tanpa ada kesanggupan untuk menjelaskan mengapa hal itu terjadi, apakah hanya karena motivasi teologis semacam aspek esoterik dari kesyahduan cita rasa religius seseorang atau karena sesuatu telah bersenyawa dalam Al-Qur'an itu sendiri.

Sejarah telah mencatat bahwa terdapat beberapa orang Quraisy yang tidak senang kepada Nabi Muhammad, ternyata luluh hatinya ketika mendengarkan ayat-

⁶al-Imām Abd al-Qahir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), h. 435

⁷Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, h. 95

⁸Lihat Issa J. Boullata, *The Rethorical*, h.144-145.

ayat Al-Qur'an . Sebagai contoh Umar Bin Khattab -sahabat Nabi yang dikenal temperamental- ternyata takluk setelah mendengar bacaan Al-Qur'an yang dilantunkan oleh saudaranya. Bahkan terdapat di antara mereka secara sembunyi-sembunyi mendengarkan Al-Qur'an hanya karena faktor gengsi seperti Abu Jahal.⁹

Keistimewaan bahasa Al-Qur'an juga diakui dengan jujur oleh seorang pujangga besar Arab jahiliah al-Ṭufail -seorang sastrawan terkemuka dari Bani Daws-, berkunjung ke Mekkah setelah mendengar berita bahwa ada seorang “tukang sihir” bernama Muhammad. Ketika al-Ṭufail mendengarkan ayat yang dibacakan oleh Rasulullah Sang maestro tersebut berkata “Aku adalah empunya sastra yang ahli menilai mana gubahan sastra yang indah dan mana yang tidak. Tetapi mendengar bacaan Muhammad, terus terang saya belum pernah mendengar untaian kalimat seindah itu...”. Tak lama kemudian, al-Ṭufail pun memeluk Islam dan kembali ke sukunya dan mengajak mereka masuk Islam¹⁰

Lalu apa keistimewaan bahasa Al-Qur'an tersebut. Tidak lain dari karena adanya anomali atau keunikan. Anomali bukanlah penyimpangan secara serampangan dan bukan pula sebuah cacat ataupun kesalahan. Bukankah sastra pada dasarnya adalah penyimpangan dari bahasa yang umum dipakai.¹¹ Konsekuensi logis dari

⁹Lihat Navid Kermani, *The Aesthetic Reception of the Qur'an as Reflected in Early Muslim History*, dalam Issa' J Boullata (ed), *Literary Structures of Religion Meaning in the Qur'an*, (Cet. I; Surrey: Curzon Press, 2000), h. 260

¹⁰Abd al-Mālik Ibn Hisyām, *al-Sīrah al-Nabawiyah li Ibn Hisyām*, (Cet. II, Mesir: Mustafa al-Bābi al-Halabī wa awlāduh, 1955), h. 383

¹¹Lihat Abu Bakr Muhammad ibn Ṭayyib al-Bāqillāni, *I'jāz al-Qur'ān*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th), h. 51-52, Sebuah karya sastra merupakan karya imajinatif dengan menggunakan medium bahasa yang khas sastra. Bahasa yang digunakan dalam karya sastra harus dibedakan dengan bahasa yang digunakan sehari-hari, apalagi dengan bahasa ilmiah. Bahasa sastra penuh ambiguitas dan penuh ekspresif, ini disebabkan bahasa sastra cenderung untuk mempengaruhi, membujuk, dan pada akhirnya mengubah sikap pembacanya, lihat Rene Wallek dan Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, (Jakarta: Gramedia Pustaka), h. 15

penyataan ini adalah bahwa Al-Qur'an juga adalah kitab sastra namun bukan sastra biasa tapi sastra yang adiluhung karena ia adalah kalam Allah.

Salah satu contoh keunikan gramatikal dalam Al-Qur'an pada bidang sintaksis (nahwu) adalah dalam Q.S. Tāha/20: 63.

إِنْ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ

Menurut kaidah nahwu kata هَٰذَا yang terletak setelah partikel "إِنْ" berkedudukan sebagai akusatif (mansub). Karena itu bentuk dual dari kata "هَٰذَا" seharusnya berubah menjadi "هَٰذَيْنِ". Demikian pula pada surah lain seperti dalam surah Q.S. al-Nisā'/4: 62 dan Q.S. al-Mā'idah/5: 69. Meskipun para *mufasssir* berusaha menjelaskannya namun tetap saja terkesan dipaksakan dan sekedar menjustifikasi.

Demikian pula pada Q.S. al-Mā'idah/5: 69.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ

Seharusnya dibaca "الصَّابِئَيْنِ" seperti pada Q.S. al-Hajj/22: 17.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ

karena statusnya sebagai *ism inna*, atau seperti pada Q.S. al-Baqarah/2: 62.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ

Keunikan gramatikal ini menjadi sasaran empuk bagi sebagian orientalis untuk menyerang otentitas Al-Qur'an dan mendiskreditkannya. Salah seorang orientalis tersebut adalah Jhon Burton dalam *Journal of Semitic Studies* dengan judul *Linguistic errors in the Qur'ān*.¹² Bahkan oleh kalangan pemikir Islam sendiri

¹²Jhon Burton *Linguistic errors in the Qur'ān*, (Journal of Semitic Studies, XXX, 2, 1988), h.

seperti yang dilakukan oleh Abd Moqsith Ghazali dkk yang merupakan pentolan JIL (Jaringan Islam Liberal) dalam bukunya *Metodologi Studi Al-Qur'an*.¹³

Seperti halnya Burton, Abd Moqsith dan penulis lainnya mengklaim adanya kesalahan gramatikal dalam Al-Qur'an. Mereka mendasarkan pendapatnya pada hadis yang diriwayatkan oleh Abu Ubaid dalam bukunya *Faḍā'il al-Qur'ān*. Hadits tersebut adalah sebagai berikut:

حدثنا أبو عبيد حدثنا أبو معاوية ، عن هشام بن عروة ، عن أبيه ، قال : سألت عائشة عن لحن القرآن : عن قوله إن هذان لساحران ، وعن قوله والمقيم الصلاة والمؤتون الزكاة وعن قوله إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون فقالت : يا ابن أختي ، هذا عمل الكتاب أخطئوا في الكتاب¹⁴

Menurut al-Suyūṭi laporan tersebut dilihat dari segi transmisi telah memenuhi kriteria Bukhāri dan Muslim dengan kata lain laporan tersebut dianggap valid.¹⁵ Riwayat ini didukung pula oleh riwayat lain:

حدثنا أبو عبيد قال : حدثنا حجاج ، عن هارون بن موسى ، قال : أخبرني الزبير بن الخريت ، عن عكرمة ، قال : لما كتبت المصاحف عرضت على عثمان ، فوجد فيها حروفا من اللحن ، فقال : لا تغيروها فإن العرب ستغيرها ، أو قال : ستعربها بالسنتها ، لو كان الكاتب من ثقيف ، والمملي من هذيل لم توجد فيه هذه الحروف¹⁶

¹³Lihat, Abd Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie, Ulil Abshar Abdalah, *Metodologi Studi al-Quran*, (Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Utama, 2009), h. 81. Kutipan Abd Moqsith dapat dilihat dalam Abu Faḍl Jalaluddin al-Suyūṭi, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'an*, ditahkik oleh Madrasah al-Dirasāt al-Isamiyah, Juz IV, (Arab Saudi; Majma' al-Malik Fahd li al-Ṭibā'ah, th), h.1232, sementara al-Suyuti sendiri mengutip dari buku Abu Ubaid al-Qāsim Ibn Sallām, *Faḍā'il al-Qur'an wa Ma'alimuh wa Adābuh*, Juz II (al-Magrib: Faḍālah, 1995), h. 103

¹⁴Dalam riwayat tersebut Zubair bertanya kepada Aisyah tentang kekeliruan tiga ayat dalam mushaf, Aisyah menjawab: bahwa hal tersebut adalah kekeliruan para penulis kitab

¹⁵Al-Suyūṭi *al-Itqān*, h.IV/1232

¹⁶Dalam riwayat ini dikatakan bahwa Uṣman mendapat laporan tentang bacaan janggal dalam mushaf, dan mengatakan “Kalian jangan merubahnya karena orang Arab sendiri yang akan merubahnya”, Abū Ubayd al-Qāsim Ibn Salām, *Faḍā'il*, h. 103

Demikian pula Theodor Noldeke -orientalis Jerman- yang menuding bahwa struktur bahasa Al-Qur'an keliru seperti pada Q.S. al-Naml/27: 61; Q.S. Fāṭir/35: :27, Q.S. al-An'ām/6: 99, Q.S. Ṭāha/20: 55, Q.S. Yūnus/10: 23. Noldeke, menurut Abdel Haleem, tidak mengerti gaya bahasa *iltifāt* yang banyak terjadi dalam Al-Qur'an.¹⁷

Serangan-serangan terhadap gramatika Al-Qur'an juga bertebaran di dunia maya atau internet baik yang berbahasa Indonesia, Inggris dan Arab. Sehingga tak ayal serangan-serangan tersebut bukan lagi untuk konsumsi dunia akademik namun telah merambah ke ruang publik yang semua kalangan dapat mengaksesnya.¹⁸ Apapun tujuan dari serangan yang mereka lontarkan, dikhawatirkan akan terjadi krisis kepercayaan terhadap kesucian Al-Qur'an, bahkan bisa jadi menginspirasi kaum fundamentalis untuk melakukan tindakan anarkis terutama mereka yang belum “dewasa” dalam beragama.

Keunikan gramatikal terjadi pula pada bidang morfologi (ṣarf) misalnya pada Q.S. al-Qadr/97:4 "تنزل" padahal normalnya berbunyi "تتنزل" tanpa membuang huruf *tā'* karena mengikuti pola "تفعل- يتفعل". Demikian pula keunikan yang terjadi pada kata sifat untuk *jamak taksīr* yang menurut kaidah normal seharusnya menjadi *mufrad muannaṣ* namun dalam Al-Qur'an justru dijadikan pula jamak misalnya pada Q.S. al-Baqarah/2:184, “أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ” normalnya adalah “أَيَّامًا مَّعْدُودَةً” seperti pada ayat 80 dalam surah yang sama, dan banyak lagi ragam yang lain.

¹⁷Abdel Haleem, *Grammatical Shift For The Rhetorical Purposes: Iltifāt And Related Features In The Qur'ān*, dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1992, Volume LV, Part 3, h. 407

¹⁸Misalnya bisa dilihat pada <http://indonesia.faithfreedom.org/forum/kesalahan-fatal-tata-bahasa-arab-dalam-al-quran-t20422/page60.html> atau di youtube <http://www.youtube.com/watch?v=g6QVcWWJJIQ&feature=related>

Dari aspek fonologi misalnya, dalam hal ritme dan rima tidak bisa disamakan dengan syair yang sangat populer dan memiliki prestise tersendiri ketika itu. Syair terikat oleh kaidah *arūḍ* dan *qawāfi*, sementara al-Qur'an tidak demikian. Al-Qur'an memiliki aliterasi (purwakanti) dan asonansi yang beragam.¹⁹

Kekhasan terjadi pula di bidang semantik misalnya kata " الصلاة " yang sebelumnya bermakna doa, kemudian berubah arti menjadi gerakan tertentu yang didahului oleh takbir dan diakhiri dengan salam,²⁰ atau berupa perubahan dari makna konkret ke makna abstrak misalnya kata " الهدي " yang sebelumnya berarti batu yang menonjol di air yang dengannya orang aman dari tergelincir berubah arti menjadi petunjuk keagamaan.²¹ Kedua jenis keunikan ini dalam semantik disebut perkembangan makna karena alasan syar'i dan pengalihan makna dari makna konkret ke makna abstrak²²

Untuk mengatakan sesuatu itu menyimpang dari yang seharusnya maka tentu ada aturan atau kaidah yang dilanggar. Dalam hal ini yang dijadikan standar adalah kaidah atau tatabahasa Arab yang justru disusun jauh setelah Al-Qur'an diturunkan. Bahkan Al-Qur'an juga dijadikan salah satu rujukan untuk menyusun kaidah-kaidah tersebut. Lalu mengapa mereka menghakimi Al-Qur'an dengan kaidah yang lahir belakangan, bukankah hukum tidak boleh berlaku surut.

¹⁹Lihat 'Āisyah Abd al-Rahman Bint al-Syāṭi', *al-I'jāz*, h.49-50

²⁰Abu Hātim Ahmad al-Rāzi, *Kitāb al-Zīnah fī al-Kalimāt al-Islamiyah al-Arabiyyah*, ditahkik oleh Husayn al-Hamdāni (Cet. I; Sana'a: Markaz al-Dirāsāt wa al-Buh-š al-Yumnā, 1994), h. 151. Lihat pula Abd al-Gaffār Hāmid Hilāl, *al-Arabiyyah Khaṣā'isuhā wa Simātuhā*, (Cet. IV; Jāmiat al-Azhar, 1995), h.193

²¹'Āisyah Abd al-Rahman Bint al-Syāṭi', *al-Taḥsīn al-Bayāni li al-Qur'ān al-Karīm* Juz I (Cet. VII; Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1990), h. 44

²²Fayiz al-Dāyah, *Ilm al-Dilālāh al-Arabiyyah al-Naẓriyyah wa al-Taṭbīq*. (Cet. II; Baerut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1996), h. 274

Kaidah-kaidah bahasa Arab yang telah disusun oleh orang-orang terdahulu bukanlah tanpa masalah, karena ternyata beberapa ulama yang justru mengkritik dan menolak kaidah-kaidah tersebut. Seperti yang dilakukan oleh Ibnu Maḍḍā dalam bukunya *al-Radd ‘ala al-Nuḥāt*.²³ Beliau justru menjadikan Al-Qur’an sebagai landasan untuk menghakimi kaidah bahasa tersebut Arab itu. Demikian pula yang dilakukan oleh Al-Imām Ibn Hisyām dalam bukunya *Mugniy al-Labīb*.²⁴ dan Bint al-Syāṭi’ seperti yang dikatakan oleh Issa J Boullata dalam pengantarnya²⁵

Kajian sastra Al-Qur’an masa lalu lebih banyak bertumpu pada ilmu balagh yang cenderung stagnan dan rigid. Kaidah balagh menganggap sebuah karya akan dianggap baik jika telah memenuhi aturan tata bahasa Arab. Sehingga jika terdapat syair atau prosa misalnya yang menyimpang dari kaidah bahasa Arab maka syair tersebut dianggap tidak *balīg*. Mengenai ayat-ayat yang penulis kemukakan sebelumnya penulis dalam ini belum menemukan kajian balagh yang menyinggungnya

Sementara itu belakangan ini lahir sebuah ilmu yang relatif baru yang bernama *ilm al-uslūb*. Ilmu ini sepadan dengan ilmu stilistika yang lahir di Barat. Ilmu ini jika menemukan sesuatu yang menyimpang dari kaidah maka tidaklah

²³Misalnya dia menolak teori ‘*āmil* dalam kaedah bahasa, Ibn Maḍḍā’, *al-Radd ‘ala al-Nuḥāt*, ditahkik oleh Syauqi Ḍayf (Cet. I, Kairo: Dār al-Ma’arif, t.th)24

²⁴Misalnya tentang huruf “إِ” (*izā*) yang tidak termasuk huruf *syarṭ* berdasarkan contoh-contoh yang terdapat dalam al-Qur’an, lihat al-Imām Ibn Hisyām al-Anṣari, *Mugni al-Labīb an Kutub al-A‘ārib*, ditahkik oleh Muhammad Muhy al-dīn ‘Abd al-Hamīd, Juz I (Bayrūt: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, t.th), h.117, lihat pula Muhammad Ṣalāh al-Dīn Mustafa, *al-Nahw al-Waṣfī min Khilāl al-Qur’an al-Karīm*, (Kuwait: Mu’assasah Ali Jarāh al-Ṣabāh, t.th), h. 15

²⁵‘Aisyah Abdurrahman *Tafsir Bintusy-Syathi*’, terj. Mudakkir Abdussalam, (Cet. I; Bandung: Mizan, 1996), h. 16

dengan serta-merta menganggapnya sebagai suatu kekeliruan tetapi berusaha menangkap efek dan maknanya.

Keunikan yang terjadi dalam Al-Qur'an bukanlah tanpa maksud apalagi jika dianggap sebagai suatu kesalahan. Salah satu tujuan dari keunikan adalah untuk menghindari rasa bosan karena struktur yang monoton. Sementara dari sudut semiotika, menurut hemat penulis keunikan tersebut menjadi pertanda pembebasan dari belenggu-belenggu yang mengungkung berupa budaya, adat istiadat yang tidak sejalan dengan kemanusiaan. Dan ini sangat identik dengan misi Islam sebagai agama pembebas manusia.

B. Rumusan masalah

Kajian ini hanya difokuskan pada masalah pokok “nilai sastra keunikan gramatikal dalam Al-Qur'an”. Agar penelitian ini lebih terarah dan komprehensif penulis merumuskan beberapa submasalah sebagai berikut:

1. Bagaimana resepsi sastraawi bangsa Arab terhadap Al-Qur'an pada masa Rasulullah dan kaitannya dengan I'jaz Al-Qur'an? dan bagaimana pula historitas penyusunan tatabahasa Arab? Studi sastra al-Quran pada masa lalu lebih banyak menggunakan ilmu balagh yang juga sifatnya menghakimi suatu karya, lalu apa perbedaannya dengan stilistika yang juga melihat bahasa dari sudut sastra?
2. Keunikan gramatikal dalam Al-Qur'an oleh sebahagian sarjana dianggap sebagai suatu kesalahan. Klaim ini dipicu oleh *asār* atau perkataan Aisyah dan Uṣman tentang *lahn Al-Qur'an* yang terekam dalam beberapa kitab, bagaimanakah kualitas *aṣār* tersebut? Ragam keunikan apa sajakah yang ada dalam Al-Qur'an dan bagaimana pula komentar para *mufasssir*?,

3. Jika keunikan gramatikal ini bukan suatu kesalahan lalu apakah tujuan dari keunikan tersebut, adakah nilai yang tersembunyi di balik itu?

C. Definisi operasional dan ruang lingkup penelitian

1. Keunikan Gramatikal terdiri atas dua kata, keunikan dan gramatikal. Keunikan kata dasarnya unik berarti tersendiri dalam bentuk atau jenisnya; lain daripada yang lain; tidak ada persamaan dengan yang lain; khusus.²⁶ sementara dalam terminologi linguistik keunikan adalah sebuah anomali yang berarti penyimpangan atau kelainan dipandang dari sudut konvensi gramatikal atau semantis suatu bahasa²⁷ Sastrawan berusaha memberi ciri khas pada karyanya dengan menyimpang dari konvensi sastra atau bahasa²⁸. Kata keunikan dalam terminologi sastra sepadan dengan kata "عدول" dalam bahasa Arab. Menurut Abd Salam al-Musaddi kata *udūl* dalam disiplin sastra moderen diungkapkan dengan berbagai istilah antara lain الانحراف، الانزياح، الانحلال، الانتهاك، التجاوز، المخالفة، اللحن، خرق السنن، الشناعة، الإطاحة، التحريف....²⁹

Sementara kata “gramatikal” berarti, 1. diterima oleh bahasawan sebagai bentuk atau susunan yang mungkin ada dalam bahasa; 2. sesuai dengan kaidah-kaidah gramatika suatu bahasa; 3. bersangkutan dengan gramatika suatu bahasa.³⁰ Makna yang penulis pilih adalah makna yang ketiga sehingga keunikan gramatikal yang

²⁶Tim Penyusun Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Jakarta, 1998 *Kamus Bahasa Indonesia* h.1784

²⁷ Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, (Jakarta: PT. Gramedia, 1982) h.12

²⁸Panuti Sujiman, *Kamus Istilah Sastra*, (Cet. I; Jakarta: University Press, 1990), h.20

²⁹Abd Salam al-Musaddi, *al-Uslubiyah wa al-Uslūb* (Tunis: al-Dār al-Arabiyyah), h.101 lihat pula Syukri Muhammad Ayyād, *Madkhal ila'Ilm al-Uslūb* (Cet. I; Dar al-UI-mli al-Ṭiba'atwa al-Nasyr,1972), h. 37

³⁰ Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, h. 52

dimaksud dalam tulisan ini adalah keunikan yang bersangkutan paut dengan tatabahasa Arab yang terdapat dalam Al-Qur'an. Tatabahasa atau gramatika memiliki 2 cabang yaitu sintaksis dan morfologi atau *nahw* dan *ṣarf*.

2. Al-Qur'an, Al-Qur'an yang digunakan adalah mushaf uṣmani dari qira'ah Hafs dari 'Āṣim. Namun dalam operasionalnya penulis juga akan menelusuri versi qira'ah lain sebagai pembandingan.

D. Kajian Pustaka

Kajian tentang keunikan linguistik dalam Al-Qur'an telah banyak dilakukan baik itu oleh para orientalis maupun oleh orang muslim sendiri. Hanya saja dari beberapa kajian tersebut bersifat preskriptif,³¹ misalnya apa yang dilakukan oleh kelompok JIL dalam bukunya *Metodologi Studi Al-Qur'an* sementara yang lain berusaha mencari justifikasinya dari sudut tatabahasa Arab seperti yang dilakukan oleh para *mufassir* terdahulu dalam kitab tafsirnya.

Terdapat pula ulama yang menyikapi keunikan linguistik dalam Al-Qur'an secara deskriptif atau mengungkapkan apa adanya tanpa berusaha menghakimi seperti yang dilakukan oleh Ibnu Maḍḍā' dalam kitabnya yang berjudul *al-Radd 'ala al-Nuḥāt* (الرد على النحاة) dan Dr. Muhammad Ṣalāh al-Dīn Mustafa dalam bukunya *al-Nahw al-Waṣfī min Khilāl al-Qur'ān al-Karīm* (النحو الوصفي من خلال القرآن الكريم). Buku tersebut menjadi inspirator awal bagi penulis. Meski demikian, kedua buku itu

³¹Dalam penelitian bahasa dikenal istilah linguistik deskriptif dan linguistik preskriptif. Yang pertama sering pula disebut dengan sinkronik yaitu meneliti bahasa sebagaimana adanya. Sedangkan yang kedua sering disebut dengan diakronik yaitu meneliti bahasa sebagaimana seharusnya sesuai dengan ukuran yang diperkenankan untuk peristiwa kebahasaan tertentu yang dipandang baik, Sudaryanto, *Metode Linguistik ke Arah memahami metode linguistik*, (Cet. III; Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993), h. 6

hanya menyajikan dasar-dasar linguistik deskriptif dan tidak termasuk dalam kajian sastra.

Selanjutnya adalah buku *Stilistika al-Quran* oleh Syihabuddin Qalyubi. Buku ini pada awalnya adalah tesis magister yang kemudian dibukukan, di dalamnya telah di kemukakan dasar-dasar stilistika Al-Qur'an namun lebih fokus kepada style kisah. Buku ini pula yang menginspirasi penulis untuk menggunakan pendekatan stilistika. Kemudian terdapat pula buku yang diangkat dari disertasi yaitu *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* karangan M. Nur Kholis Setiawan, buku ini membahas segi-segi yang membuat Al-Qur'an dapat diangkat sebagai kitab sastra. Buku ini lebih fokus pada validitas kajian sastra Al-Qur'an atau penguatan epistemologi kajian sastra Al-Qur'an dengan pemaparan stilistikanya yang cenderung pada unsur instriknya saja.

Buku selanjutnya adalah *Literary Structures of Religious Meaning The Qur'an* editor Issa J. Boullata yang banyak berbicara tentang struktur kesusastraan Al-Qur'an. Dalam buku ini terdapat 15 penulis yang berkaitan tentang sastra Al-Qur'an. Salah satu judul yang menarik perhatian penulis adalah tulisan Navid Kermani yang menyorot Al-Qur'an dengan pendekatan resepsi. Pendekatan resepsi ini sepanjang pengetahuan penulis masih jarang digunakan dalam meneliti Al-Qur'an.

Buku klasik yang tampaknya membahas panjang lebar tentang ayat-ayat yang ditengarai kontroversial adalah kitab *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, karya monumental Jalal al-Dīn al-Suyūṭī. Kitab ini bahkan membahas tentang kualitas hadis yang melaporkan adanya kekeliruan dalam Al-Qur'an. Penjelasan al-Suyūṭī tentang ayat-ayat yang dianggap bermasalah hanya melalui paradigma gramatikal sementara sisi sastranya terlupakan. Demikian pula tafsir al-Zamakhshari, *al-Kasysyāf 'an Haqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-aqāwīl*,. Kitab kitab ini diklaim bernuansa sastra

namun khusus untuk ayat-ayat yang terdapat pada hadis Usman ra dan Aisyah, pembahasannya justru sangat normatif dan linear. Al-Zamakhshari telah memberi isyarat akan kajian gaya bahasa *iltifāt* pada kasus ayat lain. Demikian pula al-Bāqillāni dalam kitabnya *I'jāz al-Qur'ān* yang telah banyak membahas sisi kemukjizatan Al-Qur'an dari segi ujarannya. Beliau mengatakan bahwa bahasa Al-Qur'an memiliki style yang unik dan berbeda dengan bahasa yang umum digunakan.

Terdapat pula disertasi(2005) yang ditulis oleh Hilal Ali Mahmud al-Jahisi Fakultas Adab Universitas Mosul dengan judul *al-Udūl al-Ṣarfī fī Al-Qur'an al-Karīm- Dirāsah Dilālīyah* (العدول الصرفي في القرآن الكريم - دراسة دلالية). Kemudian disertasi (2006) dengan judul *Musykilat al-'Udūl al-Nahwi an al-Qur'ān al-Karīm wa Hilluhā* (مشكلة العدول النحوي عن القرآن الكريم وحلها) yang ditulis oleh Sājid Ali Subhāni dari National University of Modern language, Islamabad. Selanjutnya sebuah thesis (2007) dengan judul *al-'Udūl fī Ṣiyag al-Musytaqqāt fī al-Qur'ān Dirasah Dilālīyah* (العدول في صيغ المشتقات في القرآن الكريم دراسة دلالية) ditulis oleh Jalāl Abdillāh al-Hamādi dari Taiz University Republik Yaman. Ketiga karya ilmiah tersebut penulis download dari internet dalam extension doc. dan pdf. Ketiga tulisan tersebut adalah kajian linguistik dan hanya membahas keunikan tingkat ringan itupun belum sampai pada tingkat pemaknaan. Adapun ayat seperti pada QS. 20:63 seperti yang disebut dalam hadis al-Zubair di atas samasekali tidak disinggung.

Adapun artikel Abdel Haleem, *Grammatical Shift For The Rhetorical Purposes: Iltifāt And Related Features In The Qur'ān*, dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1992, Volume LV, Part 3, karena hanya sekedar artikel sehingga pembahasannya pun hanya sekilas dengan bersandar kepada pendapat ulama terdahulu. Meskipun demikian beliau telah menampilkan ayat-ayat yang

masuk dalam kategori *iltifāt*. Terdapat pula artikel pendek yang berjudul " القرآن الكريم والانحراف اللغوي والبلاغي " yang ditulis oleh Fahd bin Abdillah, dari Fakultas Adab Universitas Kerajaan Saudi. Tulisan ini meski hanya membahas satu ayat namun dapat dijadikan sebagai prototype. Demikian pula artikel Tamām Hassān "نظرات في أسلوب العدول في النص القرآني" yang telah memberikan solusi akan pentingnya kajian kebahasaan Al-Qur'an yang tdk terbatas pada kajian nahwu dan balagh yang dianggap memiliki keterbatasan.

Selanjutnya kitab *Malāk al-Ta'wil al-Qāti' bi zi al-Ilhād wa al-Ta'īl fi Taujīh al-Mutasyābih al-Lafzi min al-Qur'ān*, Karya Ahmad bin Ibrahim al-Garnāṭi. Kitab ini lebih fokus pada kajian ayat-ayat yang maknanya sama namun berbeda teksnya. Sedangkan buku Ṭabl Hasan *Uslūb al-Iltifāt fi al-Balagh Al-Qur'aniyah*, dan Badr al-Din Muhammad al-Zarkasyi, dalam, *al-Burhan fi Ulūm Al-Qur'an*, masih dalam nuansa pakem ilmu balagh meskipun sudah masuk dalam keunikan tingkat ringan jika dilihat dari stilistika modern.

E. Kerangka Teori

Dalam tulisan ini penulis menggunakan tiga teori yang diharapkan dapat membantu mengkaji, menelisik dan memecahkan masalah penelitian yang telah dikemukakan sebelumnya. Ketiga teori tersebut adalah teori stilistika, resepsi dan semiotika. Teori stilistika penekanannya lebih ke unsur intrinsik sebuah karya, teori resepsi justru sebaliknya atau aspek ekstrinsik sementara teori semiotik sebagai jembatan antara 2 teori tersebut dalam menggali makna terselubung.

Sebuah gagasan, pesan (baca: struktur dalam) dapat diungkapkan ke dalam berbagai bentuk kalimat (baca: struktur lahir) yang berbeda-beda struktur dan kosa

katanya. Dalam kalimat, kata-kata berhubungan secara linear yang kemudian dikenal dengan sebutan sintagmatik. Untuk menjadi sebuah kalimat, hubungan sintagmatik kata-kata tersebut harus gramatikal, harus sesuai dengan kaidah yang berlaku dalam pemakaian bahasa yang bersangkutan. Disinilah seorang sastrawan mempunyai kebebasan penuh dalam mengkreasikan bahasa. Adanya berbagai bentuk penyimpangan struktur kalimat merupakan hal yang wajar dan sering terjadi.³²

Dalam kaitannya dengan *I'jāz Al-Qur'an*, al-Bāqillāni (w. 404 H/1013 M) seorang teolog Asy'ariyah berpendapat bahwasanya struktur bahasa Al-Qur'an yang sangat variatif itu menyimpang dari struktur konvensional ujaran bangsa Arab dan berseberangan dengan kaedah retorika mereka. Al-Qur'an memiliki style yang khas dan berbeda dengan style-style ujaran biasa.³³

Penempatan dan pemilihan kata, dalam sebuah karya sastra pada satu pihak terikat pada konvensi, tetapi di pihak lain ada kelonggaran dan kebebasan untuk mempermainkan konvensi itu, untuk memanfaatkan secara individual, malahan untuk menentangnya walaupun dalam penentangan itu pun pengarang masih terkait. Pengarang terpaksa - demi karyanya sebagai hasil seni - untuk menyimpang baik di tingkat pemakaian bahasa maupun di tingkat penerapan konvensi sastra. Akibatnya sistem sastra itu tidak stabil, sangat berubah-ubah. Setiap angkatan sastrawan mengubah konvensi itu sambil memakainya dan menentangnya.

Memilih adalah tindakan yang dilakukan dengan sadar (walaupun tidak jarang didahului oleh intuisi) dengan mempertimbangkan hasil atau akibatnya; jadi bukan

³² Burhan Nurgiyantoro, *Teori Pengkajian Fiksi*, (Cet. II; Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1998), h. 293

³³ Lihat al-Baqillāni. *I'jaz al-Qur'an*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th.), h. 51-52

tindakan semena-mena. Untuk mencapai tujuan tertentu seorang sastrawan dapat melalui:³⁴

1. Mengikuti kaidah bahasa secara tradisional konvensional
2. Memanfaatkan potensi dan kemampuan bahasa secara inovatif
3. Menyimpang dari konvensi yang berlaku

Sementara itu menurut A. Teew ada dua prinsip universal utama yang berfungsi dalam kode bahasa sastra yaitu:³⁵

1. Prinsip ekuivalensi atau kesepadanan
2. Prinsip deviasi atau penyimpangan

Pada hakikatnya, style merupakan teknik pemilihan ungkapan kebahasaan yang dirasa dapat mewakili sesuatu yang akan diungkapkan. Oleh karena itu style dapat disebut juga sebagai *parole* yang merupakan penggunaan dan perwujudan sistem, seleksi terhadap sistem yang digunakan sesuai dengan konteks situasi. *Parole* merupakan bentuk performasi kebahasaan yang telah melewati proses seleksi dari seluruh bentuk kebahasaan. Di samping itu ada istilah yang dikenal dengan *langue*, yaitu sistem kaidah yang berlaku dalam suatu bahasa³⁶

Penyimpangan dari konvensi sering kali disebut *defamiliarisasi* atau *deotomatisasi* ; yang biasa, yang normal, yang otomatis dibuang, yang dipakai harus khas, aneh menyimpang dan luar biasa. Seniman sedunia telah menemui dan insaf

³⁴Panuti Sujiman, *Bunga Rampai Stilistika* (Cet. I; Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993), h. 19, lihat pula Henry Guntur Tarigan, *Prinsip-Prinsip Dasar Sastra*, edisi revisi (Bandung: Angkasa, 2011), h. 29

³⁵A. Teew, *Membaca dan Menilai Sastra*, (Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Umum, 1991), h. 19, lihat pula Muhammad Abd al-Matlab, *al-Balāgh wa al-uslūbiyah*, Cet. I, (Mesir: al-Syirkat al-Misriyah al-Alamiyah li al-Nasyr, 1993) h. 268

³⁶Lihat Burhan Nurgiantoro, *Teori Pengkajian*, h. 278

akan efek baik dari kejutan, si pembaca sastra harus dan ingin dikejutkan. Pada segala lapisan dan aspek sistem sastra dan sistem bahasa tersedia atau disediakan alat untuk menghasilkan efek itu.³⁷

Penyimpangan tersebut bertujuan untuk keindahan. Keindahan itu banyak muncul dalam karya sastra, karena sastra memang sarat dengan unsur estetika. Segala unsur estetika ini menimbulkan manipulasi bahasa, plastik bahasa, dan kado bahasa sehingga mampu membungkus rapi gagasan penulis. Melalui gaya bahasa sastra, bahasa dan sastra seiring dan bahu-membahu sampai mewujudkan dunia tersendiri. Gaya bahasa sastra akhirnya memiliki kekhasan dan karenanya menyimpang *autonomy of the aesthetic*..³⁸

Bagaimanapun juga, gagasan gaya sebagai penyimpangan selalu kembali ke pandangan yang lebih luas, yaitu bahwasanya bahasa adalah pilihan, termasuk pilihan untuk menggunakan atau tidak menggunakan struktur yang menyimpang. Hal ini mengantar kita ke pembicaraan tentang *licentia poetica*.

Yang dimaksud dengan *licentia poetica* adalah kebebasan seorang sastrawan untuk menyimpang dari kenyataan, dari bentuk dan aturan konvensional, untuk menghasilkan efek yang dikehendaki. Derajat dan macam kebebasan yang dibolehkan bervariasi menurut konvensi zaman. Bagaimanapun, pembenaran menggunakan kebebasan itu tergantung pada keberhasilan efeknya.³⁹

Gaya bahasa memiliki 6 pengertian yaitu:

³⁷A. Teew, *Membaca*, h. 4

³⁸A. Teew, *Membaca*, h. 18

³⁹Panuti Sujiman *Bunga Rampai*, h.18

1. Bungkus yang membungkus inti pemikiran atau pernyataan yang telah ada sebelumnya,
2. Pilihan di antara beragam pernyataan yang mungkin
3. Sekumpulan ciri kolektif
4. Penyimpangan norma atau kaidah
5. Sekumpulan ciri pribadi
6. Hubungan antara satuan bahasa yang dinyatakan dalam teks yang lebih luas daripada sebuah kalimat

Penelitian stilistika berdasarkan asumsi bahwa bahasa sastra mempunyai tugas mulia. Bahasa memiliki pesan keindahan dan sekaligus membawa makna.⁴⁰

Modal dasar kajian stilistika memang pemahaman atas bahasa. Peneliti yang kurang paham tentang perbedaan bahasa sehari-hari dan bahasa sastra tentu akan keliru memahami stilistika sastra. Stilistika sebagai bahasa khas sastra, akan memiliki keunikan tersendiri dibandingkan bahasa komunikasi sehari-hari. Stilistika adalah bahasa yang dicipta dan bahkan direkayasa untuk mewakili ide sastrawan..⁴¹

Lebih lanjut A. Teeuw menegaskan bahwa untuk memahami sebuah karya sastra pembaca harus menguasai sistem kode yaitu kode bahasa, kode budaya dan kode sastra.⁴² Ketiga kode ini haruslah dimiliki oleh setiap peneliti sastra, kehilangan salahsatunya bisa menimbulkan interpretasi yang keliru, bahkan terkadang membingungkan.

⁴⁰Suwardi Endraswara, *Metode Penelitian Sastra*, (Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Widyatama, 2004) h. 72

⁴¹Suwardi Endraswara, *Metode*, h. 72

⁴²A. Teeuw, *Membaca*, h. 15, Partini Sardjono Pradotokusumo, *Pengkajian Sastra*, (Cet. II; Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008), h. 55

Sementara resepsi berasal dari kata *recipere* (Latin), *reception* (Inggris), yang diartikan sebagai penerimaan atau penyambutan pembaca. Dalam arti luas yaitu, pengolahan teks, cara-cara pemberian makna terhadap karya, sehingga memberikan respons terhadapnya.⁴³ Penelitian resepsi bertugas menelusuri karya sastra sepanjang zaman. Keindahan suatu karya sastra bukan sesuatu yang mutlak, abadi dan tetap. Keindahan adalah pengertian yang nisbi bergantung pada situasi dan latar belakang sosio-budaya si pembaca. Melalui resepsi pembaca itu akan diketahui seberapa jauh karya tersebut berguna bagi sasarannya.⁴⁴

Menurut Jauss yang menjadi perhatian utama dalam teori resepsi adalah pembaca karya sastra di antara jalinan segitiga pengarang, karya sastra, dan masyarakat pembaca. Pembaca mempunyai peranan aktif bahkan mempunyai kekuatan pembentuk sejarah. Dalam pandangan Jauss suatu karya sastra dapat diterima pada suatu masa tertentu berdasarkan suatu horizon penerimaan tertentu yang diharapkan.⁴⁵

Metode resepsi didasarkan pada teori yang menyatakan bahwa karya sastra sejak awal kemunculannya selalu mendapatkan tanggapan dari pembacanya. Apresiasi pembaca pertama terhadap suatu karya sastra akan dilanjutkan melalui tanggapan-tanggapan dari pembaca berikutnya.⁴⁶

Menurut Jauss horizon harapan setiap pembaca sastra dipengaruhi oleh beberapa hal, antara lain:

⁴³Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, (Cet. VIII; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 165

⁴⁴Partini Sardjono Pradotokusumo, *Pengkajian*, h. 80

⁴⁵Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception* (Minneapolis: The University of Minnesota Press), h.12

⁴⁶Hans Robert Jauss, *Toward*, h. 14

1. Pengetahuan pembaca mengenai genre-genre sastra;
2. Pengetahuan dan pemahaman mengenai tema dan bentuk sastra yang mereka dapat melalui pengalaman membaca karya sastra;
3. Pengetahuan dan pemahaman terhadap pertentangan antara bahasa sastra dengan bahasa sehari-hari atau bahasa nonsastra pada umumnya; dan
4. Sidang pembaca bayangan.

Kehadiran makna suatu karya sastra oleh pembaca merupakan jawaban dari persepsi pembaca yang juga menunjukkan horizon harapannya. Horizon harapan ini merupakan interaksi antara karya seni di satu pihak dan sistem interpretasi dalam masyarakat pembaca di lain pihak. Interpretasi pembaca merupakan jembatan antara karya sastra dan sejarah, dan antara pendekatan estetik dengan pendekatan historis. Dengan kata lain, penerimaan pembaca sebenarnya tidak dapat dielakkan menjadi bagian dari ciri estetik atau fungsi sosialnya. Kehidupan historis karya sastra tidak mungkin ada tanpa partisipasi aktif pembaca. Horizon harapan pembaca mengubah penerimaan sederhana menjadi pemahaman kritis, dari penerimaan pasif menjadi aktif, dari norma estetik yang dimilikinya menjadi produksi baru yang mendominasi.

Koherensi karya sastra sebagai sebuah peristiwa terutama dijembatani oleh horizon-horizon harapan pengalaman kesastraan dan horizon harapan pembaca, kritikus, dan pengarang. Horizon harapan tidak hanya berhubungan dengan aspek sastra dan estetika, melainkan juga menyangkut aspek lain, yaitu:

1. Hakikat yang ada disekitar pembaca, yang berhubungan dengan seks, pekerjaan, pendidikan, tempat tinggal, dan agama;
2. Sikap dan nilai yang ada pada pembaca;
3. Kompetensi atau kesanggupan bahasa dan sastra pembaca;

4. Pengalaman analisanya yang memungkinkannya mempertanyakan teks; dan
5. Situasi penerimaan seorang pembaca

Konsep horizon harapan yang menjadi teori Jauss ditentukan oleh tiga faktor, yaitu:

1. Norma-norma umum yang keluar dari teks yang telah dibaca oleh pembaca;
2. Pengetahuan dan pengalaman pembaca atas semua teks yang telah dibaca sebelumnya; dan
3. Pertentangan antara fiksi dan kenyataan, misalnya kemampuan pembaca memahami teks baru baik dari harapan-harapan sastra maupun dari pengetahuan tentang kehidupan⁴⁷

Resepsi berbeda dengan penafsiran. Resepsi bersifat reaktif, langsung atau tak langsung. Penafsiran lebih bersifat teoritis dan sistematis dan termasuk dalam kritik sastra. Resepsi juga dibedakan menjadi dua bentuk, resepsi sinkronis dan resepsi diakronis.⁴⁸ Dengan kata lain resepsi identik dengan penghayatan yang bertumpu pada rasa sementara penafsiran bertumpu pada nalar kognitif

Resepsi sastra memiliki kaitan dengan sosiologi karena memanfaatkan masyarakat sebagai pembaca. Resepsi sastra memberikan perhatian pada aspek estetika, bagaimana karya sastra ditanggapi dan kemudian diolah, sedangkan sosiologi memberikan perhatian pada sifat hubungan dan saling mempengaruhi antara sastra dengan masyarakat. Resepsi juga memiliki hubungan dengan interteks karena keduanya mempermasalahkan hubungan antara dua teks atau lebih.

⁴⁷Hans Robert Jauss, *Toward*, h.24

⁴⁸Nyoman Kutha Ratna, *Teori*, h. 167

Peran pembaca sebagai totalitas dalam teori resepsi. Pembaca sama sekali tidak tahu-menahu tentang proses kreatif diberikan fungsi utama, sebab pembacalah yang menikmati, menilai, dan memanfaatkannya, sebaliknya penulis dianggap sebagai anonimitas. Oleh karena itu lahirlah istilah-istilah seperti: pembaca eksplisit, pembaca implisit, pembaca mahatahu, pembaca yang diintensikan dan sebagainya.⁴⁹ Sehingga wajar kalau dikatakan bahwa pendekatan resepsi adalah salah satu unsur penopang psikologi sastra⁵⁰

Kompetensi pembaca seperti yang dikemukakan di atas didefinisikan sebagai perangkat konvensi untuk memahami teks. Aktivitas membaca mempersyaratkan bahwa pembaca sudah dibekali dengan sejumlah konsep, bukan pembaca sebagai *tabula rasa*. Konvensi dalam sastra bersifat terbuka dan beragam. Meskipun berbeda pembaca, tetapi konvensi yang sama memungkinkan untuk mengarahkan pada penafsiran yang relatif sama.⁵¹

Dengan teori resepsi ini penulis akan menelusuri sikap para penerima Al-Qur'an dalam hal ini bangsa Arab pada masa-masa awal Al-Qur'an diturunkan. Hal ini dimaksudkan untuk melihat seberapa kuatnya daya pikat kesusastraan Al-Qur'an pada masa-masa awal diturunkannya. Ini dapat dibuktikan dengan masuk Islamnya Umar Bin Khattab setelah mendengar saudaranya melantunkan ayat suci Al-Qur'an.

Sementara semiotika adalah secara harfiah berasal dari kata "seme" ada pula yang mengatakan dari kata "semeion" yang berarti tanda.⁵² Akar kata tersebut dekat

⁴⁹Nyoman Kutha Ratna, *Teori*, h. 169

⁵⁰Suwandi Endraswara, *Metode*, h. 97

⁵¹Terry Eagleton, *Teori Sastra: Sebuah Pengantar Komprehensif*, Terjemahan Oleh Harfiah Widyawati, (Cet. II; Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h. 109

⁵²Jonathan Culler, *The Pursuit of Sign, Semiotics, literature, deconstruction*, (London: Routledge, 2005), h. 25

dengan kata “simah” dalam bahasa Arab yang juga berarti tanda. Semiotika adalah ilmu yang mengkaji tanda-tanda. Ilmu ini menganggap bahwa fenomena sosial dan kebudayaan merupakan sekumpulan tanda-tanda. Semiotika mempelajari sistem-sistem, aturan-aturan atau konvensi yang memungkinkan suatu tanda memiliki arti.⁵³ Keunikan gramatikal adalah sebuah tanda yang harus diungkap maknanya

Bahasa sebagai tanda memiliki dua sisi yaitu konsep dan citra akustik. Konsep adalah aspek mental atau makna di balik bunyi bahasa, sementara citra akustik adalah bunyi bahasa yang dilahirkan oleh alat-alat artikulatoris. Konsep ataupun aspek mental dalam semiotika Saussure dinamakan *signifie* (petanda) sementara citra akustik atau aspek materilnya dinamakan *significant* (penanda)⁵⁴

Dalam kaitannya dengan penelitian ini, anomali dianggap sebagai sebuah tanda yang membawa makna tertentu dan bukan sekedar untuk keindahan gaya bahasa namun lebih dari itu bahwa Al-Qur'an membawa teologi pembebasan. Atau dengan kata lain pemilihan bentuk yang menyimpang dianggap sebagai penanda sementara petandanya adalah semangat pembebasan dari sebuah belunggu baik itu belunggu berupa ideologi maupun belunggu budaya.

F. Metode Penelitian

Kajian sastra Al-Qur'an seperti yang dikatakan oleh Amin al-Khūli⁵⁵ meliputi dua tahap yaitu studi external Al-Qur'an (دراسة ما حول القرآن) dan studi internal Al-

⁵³Kaelan, *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermeneutika*, (Cet. I; Yogyakarta: Paradigma, 2009)h. 162, lihat pula Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika*, edisi baru, (Cet. I; Bandung: Mizan, 2011),h. 76

⁵⁴Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, (Cet. II; New York: Mc Graw-Hill Book Company),h. 67

⁵⁵Amin al-Khūli dan Nashr Hamid Abu Zaid, *Metode*, h. 64, metode ini terinspirasi dari dari kajian sastra dalam bukunya *Fi al-Adab al-Misri* dan *Fann al-Qaul* tentang *naqd al-khārijī* dan *naqd*

Qur'an (دراسة في القرآن). Untuk tahap pertama penulis akan meneliti tentang budaya Arab yang memproduksi bahasa Arab, kemudian terhadap Al-Qur'an itu sendiri dalam hal ini ayat-ayat yang mengandung keunikan

1. Sumber Penelitian

Penelitian ini bercorak kepustakaan yang berarti bahwa kegiatan penelitian dilakukan dengan menghimpun data dari berbagai literatur, baik di perpustakaan maupun di tempat-tempat lain.⁵⁶ Dengan demikian semua sumber datanya berasal dari bahan-bahan tertulis yang berkaitan dengan topik yang dibahas. Studi ini berkaitan langsung dengan Al-Qur'an sehingga sumber pertamanya adalah Al-Qur'an, khususnya ayat-ayat yang mengandung keunikan

Buku-buku yang dijadikan referensi tidak terbatas pada literatur bahasa dan sastra saja namun juga mencakup kitab-kitab tafsir, pemikiran Islam, sejarah, filsafat, sosiologi, antropologi dan budaya agar supaya pembahasan lebih komprehensif.

2. Pendekatan dan analisis

Studi ini menempatkan Al-Qur'an sebagai sebuah naskah sastra tanpa mengesampingkan kedudukannya sebagai wahyu, dengan demikian pendekatan yang dipilih adalah pendekatan yang digunakan dalam penelitian sastra.

Menurut M. Attar Semi, Pendekatan yang banyak dikenal dalam penelitian sastra adalah 1) pendekatan kesejarahan, 2) pendekatan struktural, 3) pendekatan

al-dākhili, al-Khuli mensejajarkan al-Qur'an dengan sastra, lihat, M. Nur Kholis Setiawan, *Pemikiran Progressif dalam Kajian al-Qur'an* (Cet. I; Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), h. 52 dan 56

⁵⁶Hadari Nawawi, *Metode penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985), h. 30

moral, 4) pendekatan sosiologis, 5) pendekatan psikologis, 6) pendekatan stilistika, 7) pendekatan semiotika, 8) pendekatan arketaipal.⁵⁷

Pendekatan yang dipilih penulis adalah pendekatan stilistika yang bertolak dari asumsi bahwa bahasa mempunyai peranan penting dalam kehadiran sastra. Stilistika adalah ilmu yang meneliti penggunaan bahasa dan gaya bahasa di dalam karya sastra⁵⁸

Pendekatan Stilistika meneliti gaya sebuah teks sastra secara rinci dengan sistematis, memperhatikan preferensi-preferensi penggunaan kata atau struktur bahasa, mengamati antar hubungan pilihan untuk mengidentifikasi ciri-ciri stilistika (*stylistic features*) yang membedakan suatu karya dengan karya yang lainnya. Ciri ini dapat bersifat fonologis (pola bunyi bahasa, matra, rima), sintaksis (tipe struktur kalimat) diksi (frekuensi penggunaan kelas kata tertentu) atau retorik (majas, citraan).⁵⁹ Analisis dilakukan pula dengan mengkaji semua bentuk khusus yang menyimpang (unik) dari sistem yang wajar.⁶⁰ Untuk menentukan style seorang pengarang, pendekatan ini pula mengharuskan pembaca atau peneliti untuk membaca dan menelaah penggunaan bahasa dalam semua karyanya.⁶¹

Menurut Rene Wallek dan Austin Warren,⁶² ada dua kemungkinan pendekatan analisis stilistika. Yang pertama dimulai dengan analisis sistematis

⁵⁷M. Atar Semi, *Metode Penelitian Sastra*, (Bandung: Angkasa, 1993), h.64.

⁵⁸Panuti Sujiman, *Kamus*, h.75.

⁵⁹Panuti Sujiman, *Bunga Rampai*, h. 14, bandingkan dengan Syukri Muhammad Ayyād, *Madkhal*, h. 13-14.

⁶⁰Rene Wallek dan Austin Warren, *Teori*, h. 226.

⁶¹PanutiSujiman, *Bunga Rampai.*, h. 14.

⁶² Rene Wallek, *Teori Kesusastraan*, h. 226

tentang sistem linguistik karya sastra, dan dilanjutkan dengan interpretasi tentang cirinya dilihat dari tujuan estetis karya tersebut sebagai "makna total". Di sini gaya akan muncul sebagai sistem linguistik yang khas dari karya atau sekelompok karya.

Pendekatan kedua -yang tidak bertentangan dengan yang pertama- mempelajari sejumlah ciri khas membedakan sistem satu dengan sistem-sistem lain. Di sini, metodenya adalah pengkontrasan. Kita mengamati deviasi dan distorsi terhadap pemakaian bahasa yang normal dan berusaha menemukan tujuan estetisnya. Dalam bahasa untuk komunikasi biasa perhatian tidak diarahkan pada bunyi atau kata, atau susunan kata (di dalam bahasa Inggris susunan kata mulai dari pelaku, diikuti oleh tindakan), atau struktur kalimat (enumeratif, koordinat). Langkah pertama yang lazim diambil dalam analisis stilistika adalah mengamati deviasi-deviasi seperti pengulangan bunyi, inversi susunan kata, susunan hirarki klausa yang semuanya mempunyai fungsi estetis seperti penekanan, atau membuat kejelasan, atau justru kebalikannya: usaha estetis untuk mengaburkan dan membuat makna menjadi tidak jelas.

Walaupun tekanan diletakkan pada analisis pemakaian bahasa dan aspek pembahasannya dalam karya sastra, namun juga dilakukan analisis keseluruhan karya terutama menyangkut tema, pemikiran dan aspek makna yang mempunyai sangkut paut langsung dengan pemakaian bahasa⁶³

Dalam operasionalnya penulis terlebih dahulu menempatkan Al-Qur'an sebagai kitab sastra kemudian meneliti bentuk-bentuk yang unik dalam Al-Qur'an dan kemungkinan pemanfaatan variasi bentuk kalimat untuk menghasilkan efek tertentu. Pada semua tingkat preferensi tersebut, diteliti pula kemungkinan adanya

⁶³M. Atar Semi, *Metode.*, h. 82.

keunikan, baik yang ringan maupun yang berat. Setelah itu penulis berusaha memberikan penafsiran semiotis terhadap makna keunikan gramatikal dalam Al-Qur'an.

G. Tujuan Dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah dikemukakan, berikut ini adalah tujuan penelitian:

a. Untuk mengetahui sikap para penerima al-Quran pada masa-masa awal al-Quran diturunkannya. Apakah mereka tertarik kepada al-Quran karena makna yang terkandung di dalamnya atau karena keindahan bahasanya. Hal ini erat kaitannya dengan kesusastraan al-Quran yang pada gilirannya bermuara pada studi *I'jāz Al-Qur'an*. Hal ini juga dimaksudkan agar dalam memahami al-Quran, hal yang pertama yang harus direnggut terlebih dahulu adalah aspek sastranya kemudian aspek-aspek lain misalnya masalah moral, sejarah, hukum dan lain-lain; Untuk mengetahui sejarah penyusunan tatabahasa Arab serta metode-metode penyusunannya. Dengan mengetahui hal tersebut, diharapkan para pengkaji Al-Qur'an tidak serta merta menyalahkan gramatika al-Quran jika bertentangan dengan kaidah-kaidah bahasa Arab. Untuk mengetahui perbedaan antara balagh dan stilistika. Hal ini erat kaitannya dengan pengembangan ilmu balagh yang cenderung kaku dan stagnan.

b. Untuk mengetahui sejauh mana validitas hadis Aisyah r.a. dan Usman r.a., ragam keunikan apa saja yang terdapat dalam Al-Qur'an, dan bagaimana reaksi para Ulama,

c. Keunikan gramatikal tidak terjadi secara serampangan melainkan memiliki pola dan maksud tertentu yang kadang bersemayam dibalik teks

2. Kegunaan Penelitian

a. Kegunaan Ilmiah, diharapkan dari penelitian ini memiliki sumbangsih dalam pengembangan epistemologi Bahasa dan sastra Arab, terutama dalam mengaitkan ilmu sastra dengan ilmu lain misalnya dengan ilmu filsafat dan budaya. Demikian pula upaya untuk mengoptimalkan pemanfaatan stilistika dalam menyorot Al-Qur'an.

b. Kegunaan Praktis, dengan mengkaji Al-Qur'an dari sudut sastra diharapkan Al-Qur'an kembali dinikmati oleh jiwa, dan bukan oleh nalar belaka yang cenderung menggunakan logika hitam putih. Ketika jiwa telah tersihir oleh Al-Qur'an maka apapun yang dilontarkan oleh al-Quran kita akan menerimanya dengan senang hati dan tanpa paksaan, seperti permissalan yang digambarkan oleh Al-Qur'an dalam surah al-Hasyr⁶⁴ yang terjemahannya, "Kalau sekiranya Kami turunkan Al-Qur'an ini kepada sebuah gunung, pasti kamu akan melihatnya tunduk terpecah belah disebabkan ketakutannya kepada Allah. Dan perumpamaan-perumpamaan itu Kami buat untuk manusia supaya mereka berpikir"

H.Sistimatika Pembahasan

langkah-langkah yang ditempuh dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

Bab pertama, pada bab ini penulis mengemukakan 8 subbab sebagai berikut: latar belakang, latar belakang ini merupakan studi pendahuluan untuk menemukan masalah, setelah masalah ditemukan langkah selanjutnya adalah merumuskan Definisi operasional dan ruang lingkup penelitian. Berikutnya adalah kajian pustaka, ini diperlukan untuk mengetahui kemungkinan adanya peneliti yang telah membahas

⁶⁴QS. 59:21

masalah yang sedang dihadapi penulis. Disusul kemudian Kerangka teori, ini dijadikan sebagai dasar berpijak bagi masalah yang akan diteliti Selanjutnya adalah metode penelitian dibagi dalam dua subbab lagi yaitu sumber penelitian kedua adalah pendekatan untuk. Selanjutnya tujuan dan kegunaan penelitian. Tujuan penelitian ini berkaitan erat dengan rumusan masalah itu sendiri. Rumusan masalah mempertanyakan suatu hal, sedangkan tujuan adalah jawaban yang ingin dicari. Kemudian kegunaan penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan pengkajian Al-Qur'an. Selanjutnya sistematika penelitian. Di sini penulis mendeskripsikan runutan bab satu sampai bab lima

Bab kedua, kesusastraan Al-Qur'an. Bab ini penulis anggap sebagai landasan epistemologis pengkajian Al-Qur'an dari sudut sastra agar dapat berterima. Bab ini memiliki empat subbab pertama kondisi obyektif Arab pra-Islam Arab dengan asumsi bahwa Al-Qur'an tidak turun pada sebuah komunitas yang hampa budaya. Subbab kedua adalah resepsi Al-Qur'an untuk mengetahui sikap para penerima Al-Qur'an pada masa-masa awal, disusul kemudian subbab ketiga yang membicarakan relasi sastra dan *i'jaz Al-Qur'an*. Dan subbab keempat adalah gramatika dan sastra Arab. Subbab ini berusaha menelusuri sejarah penyusunan tata bahasa Arab berikut metodenya. Pada subbab pula penulis mengemukakan perbedaan balagh dan stilistika

Bab ketiga, Kekhasan Gramatikal Al-Qur'an. Pada Bab tiga ini Penulis mengemukakan ayat-ayat yang dianggap menyimpang dari kebiasaan ataupun konvensi bahasa yang wajar. Bab empat ini terdiri atas 4 subbab, *pertama*; menyoroti validitas hadis yang menyinggung tentang kesalahan gramatika Al-Qur'an. *Kedua*; fenomena *lahn*, *Ketiga* deviasi tingkat ringan berupa pemanfaatan potensi dan

kemampuan bahasa secara inovatif. dan deviasi tingkat berat berupa penyimpangan dari konvensi yang berlaku, *keempat* adalah bagaimana komentar *mufassir* menyikapi ayat-ayat yang tak lazim tersebut.

Kemudian Bab keempat tentang aksiologi yang membahas semiotika keunikan gramatikal Al-Qur'an, dengan asumsi adanya nilai yang tersembunyi dibalik keunikan gramatikal. Bab ini terdiri 3 subbab; Islam dan Teologi Pembebasan, Islam dan Dinamika Sosial, dan Al-Qur'an sebagai Penyejuk Jiwa

Bab kelima atau penutup, pada tahap ini dikemukakan kesimpulan yang ditarik dari pembahasan sebelumnya disusul kemudian implikasinya dan penyampaian saran-saran. Saran-saran ini ditujukan kepada pembaca dan lembaga atau almamater.

BAB II

KESUSASTRAAN AL-QUR'AN

DAN SEJARAH GRAMATIKA BAHASA ARAB

Doktrin ilmu sejarah agama mengatakan bahwa semua wahyu pastilah bersifat kontekstual dan terkait dengan milieu di mana wahyu itu diturunkan. Jika tidak demikian maka pesan-pesan kenabian tidak akan dapat diterima para pendengarnya sehingga kehendak Tuhan pun menjadi tidak mungkin diikuti. Menjelang kenabian Muhammad saw., orang-orang Mekah dan bangsa Arab pada umumnya tidak memiliki apapun yang bisa dipakai sebagai acuan pewahyuan kecuali bahasa Arab mereka, serta kesusastraan tingkat tinggi yang mereka telah kembangkan.¹ Dengan kata lain supaya Al-Qur'an dapat diapresiasi dan diakui sebagai wahyu dari Tuhan maka Al-Qur'an datang menantang mereka dengan menggunakan senjata yang sama yaitu kesusastraan.

Dari sudut intertekstual -satu prinsip dalam strukturalisme yang dipengaruhi oleh Derrida- melihat bahwa sebuah karya sastra tidak lahir dalam kekosongan budaya. Karya sastra itu merupakan respons pada karya sastra yang terbit sebelumnya. Oleh karena itu, sebuah teks tidak dapat dilepaskan sama sekali dari teks lain. Sebuah karya sastra baru mendapatkan maknanya yang hakiki dalam kontrasnya

¹Ismail Raji al-Faruqi, *Seni Tauhid Esensi dan Ekspresi Estetika Islam*, terjemahan Hartono Hadikusumo, (Cet. I; Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1999), h. 33

dengan karya sebelumnya. Teks dalam pengertian umum adalah dunia semesta ini, bukan hanya teks tertulis atau teks lisan, namun juga mencakup adat istiadat, kebudayaan, film, dan drama. Oleh karena itu, karya sastra tidak dapat lepas dari hal-hal yang menjadi latar penciptaannya tersebut, baik secara umum maupun khusus.² Ketinggian nilai susastra Al-Qur'an tidak akan berarti apa-apa jika seandainya orang Arab pada masa turunnya Al-Qur'an tidak memiliki budaya sastra yang dalam hal ini sastra dalam bentuk lisan.

Dengan meminjam teori kemakhlukan Al-Qur'an Muktazilah, Nasr Hamid menganggap Al-Qur'an sebagai teks, sebagaimana teks yang lain pada umumnya.³ Ketika Muktazilah mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah makhluk karena ia diciptakan Tuhan, maka pada saat itu, menurut Nasr Hamid, Muktazilah menganggap Al-Qur'an sebagai tindakan Tuhan yang acapkali berkaitan dengan realitas. Oleh karena Al-Qur'an telah berubah wajah menjadi teks profan sebagaimana layaknya teks-teks lain. Ketika teks sampai ke realitas duniawi, teks ini bisa didekati dengan pendekatan apapun sebagaimana teks-teks lainnya, termasuk di antaranya dengan linguistik struktural Saussure, yang dikenal dengan linguistik modern. Dalam pandangan linguistik Struktural, bahasa (language) terpolakan menjadi dua bagian, yakni, pertama, *langue*, yaitu sistem bahasa yang lahir dari interaksi unsur-unsur yang terdapat dalam suatu masyarakat yang bertutur, yang kemudian sistem bahasa itu menjadi milik bersama dari masyarakat bertutur tersebut. Sementara itu, suatu tuturan

² Jabrohim (editor), *Teori Penelitian Sastra*, (Cet. VI; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), h. 174, lihat pula Robert Escarpit, *Sosiologi Sastra*, terj. Ida Sundari Husen, (Cet. II; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), h. 8

³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebanaran*, terjemahan Sunarwoti Dema, (Yogyakarta: LkiS, 2003) h. 19

yang bersifat aktual, temporal, personal dan individual atau speech dalam bahasa Inggris yang digunakan seseorang dalam komunikasi, dengan merujuk pada sistem bahasa tertentu, disebut parole, sebagai pola kedua dari analisa Saussure.⁴ Dengan kata lain, *parole* merupakan perwujudan individual dari sistem bahasa atau *langue*, yaitu tindak bicara konkret seorang individu yang pada saat tertentu dengan menggunakan sistem tanda atau *langue* tertentu untuk menyampaikan pikiran dan pesannya kepada orang lain yang terlibat dalam komunikasi dan orang lain itu hidup dalam satu tingkat keberadaan yang sama.⁵ Lebih jauh, *langue* identik dengan kaidah kebahasaan yang baku yang tertanam dalam benak penutur sementara parole adalah bentuk kongkret dari bahasa itu yang seringkali menyimpang dari kebiasaan.

A. Kondisi Obyektif Arab Pra-Islam

1. Kondisi Geografis

Jazirah Arab tempat Al-Qur'an diturunkan, adalah sebuah wilayah yang berbentuk semenanjung. Semenanjung Arab, atau disebut juga semenanjung barat daya Asia, merupakan semenanjung terbesar dalam peta dunia.⁶ Ketiga pantainya dikelilingi oleh Laut Merah di Barat, Teluk Arab dan Teluk Oman di Timur serta Laut Arab di Selatan, menempati posisi yang unik. Secara Geologis Jazirah ini merupakan perluasan Sahara Afrika yang kemudian dipisahkan oleh celah Nil dan

⁴Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, (Cet. II; New York: Mc Graw-Hill Book Company), h. 67. Lihat pula Sri Ahimsa Putra, *Strukturalisme Levi Strauss: Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta: Galang Press, 2001), h.

⁵Agus, Cremers, *Antara Alam dan Mitos, Memperkenalkan Antropologi Struktural Claude Levi Strauss*, Flores, NTT; Penerbit Nusa Indah, 1997, hal. 43

⁶Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (Cet. III; London: Macmillan, 1946) h.14

cekungan Laut Merah.⁷ Sebagian ahli menggambarkan wilayah ini berbentuk bujur sangkar dengan panjang kurang lebih 1300 mil dan lebar 750 mil. Wilayahnya membentang di sebelah tenggara fertile Crescent⁸ atau di sebelah barat daya benua Asia.

Secara geografis, daerah ini terbagi menjadi tiga wilayah, yaitu:

1. Arabia Petrix atau Petraea, yang terletak di barat daya padang pasir Syria. Wilayah ini berpusat di dataran Sinai, daerah kerajaan Nabasia yang beribukota di Petra.
2. Arabia Deserta, yakni sebutan lain untuk daerah padang pasir Suriah sampai Mesopotamia (Badiyah).
3. Arabia Felix, yaitu daerah Yaman. Wilayah ini adalah yang paling subur, di mana kaum Ma'in dan Saba' bertempat tinggal dan membangun peradaban. Pembagian wilayah ini didasarkan pada kekuatan politik yang menguasai wilayah ini pada abad pertama Masehi. Ketiga kekuatan itu adalah imperium Romawi, kekaisaran Persia, dan kawasan bebas dari kedua kerajaan besar tersebut.⁹

Bagian utama daerah ini adalah gurun pasir dan padang tandus. Disini terdapat 3 jenis gurun:

⁷ Majid Ali Khan, *Muhammad Rasul Terakhir*, terjemahan Fathul Umam, (Cet. I; Bandung: Pustaka, 1985), h.34

⁸Michael Cook, *Muhammad* (Oxford University Press, 1983), h. 6. Lihat juga K. Ali, *A Study of Islamic History* (Delhi: Idarah-1 Adabiyat Delhi, 1980), hlm. 14

⁹Philip K. Hitti, *History*, h. 54, lihat pula Hamid Abd al-Qādir, *al-Islām Zuhūruh wa Intisyāruh fī al-‘Ālam*, (Cet. II; Mesir: Dār al-Nahḍah, t.th), h. 17

1. *Al-nufūd*, Daratan berpasir putih, atau kemerahan yang sering disebut dengan *al-bādiyah*

2. *Al-dahnā*, daratan yang berpasir merah

3. *Al-harrah*, daratan yang terbentuk dari lava bergelombang dan retak-retak di permukaan pasir berbatu¹⁰,

Semenanjung ini juga merupakan pertemuan tiga benua, yaitu Asia, Eropa, dan Afrika. Di sebelah utara, daerah ini berbatasan dengan padang pasir Syria atau Syrian Desert, sedangkan sebelah selatannya adalah Lautan Hindia. Teluk Persia atau Persian Gulf adalah batas sebelah timurnya, sedangkan sebelah barat dibatasi oleh Laut Merah.¹¹

Kondisi alam wilayah ini juga tidak menguntungkan untuk dibudidayakan. Tanahnya berpasir dan bergunung-gunung serta kebanyakan tidak berpenduduk, karena kekurangan air di samping iklimnya yang panas dan kering. Tidak terdapat sungai besar, yang ada hanya wadi (danau) yang menampung curah hujan. Wadi juga memiliki kegunaan lain, yaitu menjadi penentu arah rute perjalanan kafilah dan jamaah haji.

Kerasnya kondisi geografis dan panasnya iklim di wilayah ini berpengaruh pada karakter penduduk yang berdiam di sini. Terpaan panas dan sulitnya air membentuk sifat keras dan suka merampok penduduk setempat. Penduduk yang menempati wilayah ini menggantungkan air pada sumur-sumur di padang terbuka yang jumlahnya sangat terbatas. Di samping itu, juga terdapat aliran air yang datang

¹⁰Philip K. Hitti, *History*, h. 15.

¹¹Sayid Muzaffaruddin Nadvi, *Sejarah Geografi Qur'an*, terjemahan Jum'an Basalim (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), h. 63.

dari gunung-gunung. Arus air mengalir dari pegunungan, sehingga daerah yang subur dan dapat ditanami hanya di lereng-lerang perbukitan serta lembah-lembah.³⁴ Ketergantungan pada air yang tidak stabil membuat mereka selalu berpindah-pindah tempat. Tujuannya adalah untuk mencari daerah-daerah yang berair untuk kepentingan ternak-ternak mereka.¹²

Secara politis, wilayah ini merupakan daerah yang terisolasi, dalam arti tidak menjadi bagian dari kerajaan-kerajaan di sekeliling-nya. Pada saat itu, terdapat tiga kerajaan besar yang ingin memperluas wilayah, yaitu Kekaisaran Persia, Kerajaan Romawi, dan Abisinia. Kekaisaran Sasaniyah Persia berada di sebelah timur Jazirah Arab dengan ibukota di Ctesiphon. Kerajaan ini menguasai pantai timur Arabia sampai tahun 570 M. Wakil kekuasaan Persia di Arab adalah kerajaan Bani Lakhm yang beribukota di Al-Hira. Wilayahnya meliputi Mesopotamia, perbatasan gurun di Irak, seluruh pantai timur Arabia sepanjang Teluk Persia, dan garis pantai Oman. Insiden yang terjadi sekitar tahun 590 yang dikaitkan dengan Usman bin al-Huwairits dipandang sebagai upaya Bizantium untuk meraih kontrol politik atas Mekah dengan jalan membantu Usman menjadi penguasa boneka¹³

Kekuasaan politik di sebelah barat semenanjung Arabia adalah imperium Romawi Bizantium yang beribukota di Konstantinopel. Wilayahnya meliputi semua tanah Timur Dekat, Mesir, Palestina, dan *Syria*. Sejak dulu, Romawi ingin menguasai jazirah Arabia, tetapi tidak pernah berhasil. Ketertarikan mereka adalah karena daerah Arabia menghasilkan rempah-rempah dan wewangian seperti pohon gaharu, cendana,

¹² Ali Sadiqin, *Antropologi Al-Qur'an Model Dialektika Wahyu dan Budaya*, (Jogjakarta: Ar-ruzz Media, 2008), h. 35

¹³W. Montgomery Watt, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, terj. Taufik Adnan Amal, (Cet. I; Jakarta: CV Rajawali, 1991), h. 4

akasia, kayu manis, dan lain-lain.¹⁴ Wakil kekuasaan Romawi di Arabia adalah Kerajaan Bani Ghassan yang beragama Nasrani. Bani Ghassan merupakan keturunan suku Arab Selatan dan menjadi bagian dari kekuasaan politik.

Bizantium pada abad kelima Masehi posisinya sebagai tameng untuk membendung serangan orang-orang Badui. Ibukotanya berpindah-pindah, tetapi kemudian menetap di Al-Jabiyah di Jawlan (Gaulanitis), meski kadang-kadang pindah ke Jilli. Kekuasaannya meliputi seluruh suku Arab di Suriah. Suku ini menganut ajaran Kristen Monofisit. Di bawah pemerintahan mereka, muncul peradaban baru di sepanjang perbatasan timur Suriah, yang merupakan perpaduan antara unsur budaya Arab, Suriah, dan Yunani. Di bidang arsitektur, mereka membangun rumah-rumah dari batu vulkanik, istana, monumen kemenangan, tempat pemandian umum, tempat penampungan air, teater, dan gereja. Negeri lain yang terletak di sebelah barat jazirah Arab adalah Abyssinia. Kerajaan ini merupakan agen dari Romawi Bizantium yang bertugas menghalau segala ancaman dari kekaisaran Persia. Negeri ini beribukota di Aksum dan beragama Kristen mazhab Monofisit. Mereka membangun sebuah Katedral di kota Shan'a, dan disebut oleh penulis Arab sebagai Al-Qalis yang berarti gereja. Orang-orang Abyssinia Kristen berkeinginan mengkristenkan Arab dan menyaingi Mekah sebagai pusat spiritual di Arabia. Hal ini menunjukkan adanya persaingan keagamaan sekaligus ekonomi antara orang Abisinia dengan masyarakat pagan Mekah. Tahun 570 atau 571 M, penguasa Abisinia, Abraham, mengirim pasukan tentara gajahnya untuk menghancurkan Ka'bah di

¹⁴ Philip K. Hitti, *History*, h. 57-58

Mekah. Namun, mereka mengalami kegagalan karena dihancurkan oleh virus kecil yang disebut dalam al-Quran dengan *sijjil*.¹⁵

Meskipun tidak berada di bawah pemerintahan suatu kerajaan, wilayah ini terbagi dalam beberapa daerah provinsi. Provinsi-provinsi Arabia waktu itu antara lain:

1. Tihama, merupakan dataran rendah yang terbentang sepanjang pantai laut Merah dari Yanbu' sampai Najran di Yaman

2. Hijaz, terletak di sebelah utara Yaman dan timur Tihama. Provinsi ini terdiri dari lembah-lembah yang menembus pegunungan Saraat dan membentang dari Syria sampai Najran di Yaman. Daerah ini memisahkan provinsi Tihamah dan Nejed. Di provinsi inilah terletak kota Mekah dan Madinah yang merupakan kota pertama Islam.

3. Nejd, yang membentang antara Yaman di selatan dan padang pasir Syria di utara serta Arud dan Iraq di sebelah timur. Provinsi ini merupakan dataran tinggi.

4. Yaman, yang membentang dari Nejed sampai lautan India di selatan dan laut Merah di sebelah barat.

5. Al-Arud, yang terdiri dari kota Yamamah dan Bahrain.¹⁶

Kota Mekah, tempat kelahiran Nabi Muhammad saw. berada di sekeliling gurun pasir Arab. Gurun pasir ini begitu luas dan tak berpenghuni sehingga dikenal dengan sebutan *al-Rab' al-Khāli* atau tempat yang sunyi. Mekah pada abad ke-VI M adalah pusat perdagangan internasional sekaligus pusat keagamaan masyarakat Arab.

¹⁵ Ali Sadiqin, *Antropologi*, h. 36

¹⁶ Nadvi, *Sejarah Geografi Qur'an*, h. 66

Kondisi geografis di Mekah tidak menguntungkan untuk pengembangan pertanian. Masyarakatnya kebanyakan berprofesi sebagai pedagang, tukang kayu, pandai besi, pembuat pedang, penyamak kulit, penjahit, penenun, dan pemberi pinjaman uang.

Berbeda dengan Mekah, kota Madinah merupakan wilayah yang subur dan menjadi pusat hasil pertanian. Kota ini terletak 250 mil sebelah utara Mekah dan merupakan daerah agrikultur yang kaya oasis. Hasil pertaniannya berupa kurma, apel, dan sereal. Pohon kurma adalah yang paling banyak ditemukan dan menjadi komoditas andalan bagi masyarakat Arab. Di samping pertanian, penduduk Madinah juga memiliki banyak binatang ternak. Di antaranya adalah unta, keledai, kuda, domba, dan kambing, di mana unta menjadi binatang yang paling banyak berperan.

Kota Thaif terletak di sekitar wilayah yang ditumbuhi pepohonan lebat di sebelah tenggara kota Mekah. Keindahan alamnya menjadi tempat penginapan bagi kalangan aristokrat Mekah pada musim panas. Tanahnya yang subur menghasilkan komoditas seperti semangka, pisang, anggur, kenari, persik, delima, dan madu. Kesuburan dan keindahan alam di Thaif mendekati gambaran surga dalam Al-Quran.¹⁷

Di samping ketiga kota di atas, terdapat pula kota-kota lain seperti Jawf atau Wadi' al-Qura, Tabuk, Khaibar, dan Midian. Kota Jawf terletak di sebelah utara Madinah dan merupakan tempat tinggal suku Tsamud. Nama lain kota ini adalah Mada'in Salih dengan ibukota Hijr. Kota Khaibar berada di sebelah barat Madinah dan merupakan basis kuat kaum Yahudi sekaligus menjadi pusat kegiatan politik

¹⁷ Philip K. Hitti, *History*, h 128-130

mereka. Midian terletak di pantai laut Merah, sedangkan Tabuk merupakan tempat Nabi Muhammad saw. mempersiapkan penyerangan ke Romawi.¹⁸

Secara kultural, Semenanjung Arab berada di tengah impitan budaya-budaya Mesir, Babilonia, dan Punjab. Masyarakat Arab tenggara kemungkinan menjadi penghubung antara Mesir, Mesopotamia, dan Punjab. Dilihat dari sisi geografisnya, tempat ini dapat digolongkan menjadi representasi budaya maritim. Dari segi pengaruh kebudayaan luar, wilayah Semenanjung Arab terbagi menjadi dua bagian. *Pertama*, kawasan-kawasan yang sedikit sekali terkena dampak budaya luar. Kawasan ini berada di jantung semenanjung Arabia. Masyarakatnya kebanyakan suku-suku nomad yang tertutup, Partisipasi ekonomi di antara mereka tidak pernah terwujud. Fondasi struktur ekonominya dibangun berdasarkan kekuatan fisik berupa razia (*gazw*) dan perompakan yang sudah menjadi semacam institusi sosial. Harta milik diperoleh dari rampasan perang, pembajakan, dan penjarahan ke berbagai kawasan. Mereka tidak mengenal hak privat. Bagi mereka, kekayaan suku adalah milik suku dan menjadi usaha bersama.¹⁹ Karakter masyarakat nomad adalah individualisme dan semangat *ashabiyah* atau sukuisme. Hal ini menyebabkan mereka tidak pernah bisa mengangkat diri mereka sejajar dengan masyarakat di sekitar. Mereka sulit melakukan adaptasi dengan masyarakat luar. Komunitas di luar mereka adalah orang lain yang boleh diserang atau diajak damai.

Kedua, kawasan-kawasan yang mempunyai hubungan erat dengan dunia luar. Daerah ini berada di perkotaan dan wilayah-wilayah yang dekat dengan negara-

¹⁸ Nadvi, *Sejarah Geografi Qur'an*, h. 74

¹⁹ Reuben Levy, *Susunan Masyarakat Islam*, Jilid II, terj. H.A. Ludjito (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989), h. 10

negara besar. Masyarakatnya bergerak di bidang perdagangan. Kontak dagang dengan penduduk dari luar wilayah membuat interaksi sosial di antara mereka menjadi intensif. Hal inilah yang menyebabkan masyarakat ini bersifat terbuka dan dinamis. Termasuk dalam kawasan ini adalah daerah Hijaz dan Yaman.

2. Struktur Sosial Masyarakat Arab

Bangsa Arab termasuk dalam ras Semit. Bahasa dan bangsa Semit adalah istilah yang diberikan para sejarawan terhadap bangsa-bangsa yang berbahasa Arab, Ibrani, Suryani, Ethiopia, Phoenisia, Assyria, dan Aramea. Bangsa Arab merupakan bangsa yang paling mampu memelihara karakteristik ras Semit. Bahasa Arab pun merupakan bahasa rumpun Semit yang paling terpelihara. Suku-suku di jazirah Arab, berdasarkan tempat tinggalnya, dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu Arab Selatan dan Arab Utara. Dua kelompok ini memiliki karakter yang berbeda. Orang-orang Arab Selatan kebanyakan termasuk masyarakat perkotaan yang tinggal di Yaman, Hadramaut, dan di sepanjang pesisirnya. Dalam bidang peradaban, mereka lebih unggul daripada orang Arab Utara.

Dari sisi genealogis, orang Arab Selatan termasuk keluarga bangsa Arab asli (*Aribah*) yang berasal dari keturunan Qahthan. Termasuk dalam kelompok ini adalah orang-orang Madinah yang mendukung Nabi. Mereka adalah keturunan dari suku-suku di Yaman. Orang-orang Ghassan di Suriah Timur dan orang Lakhmi di Hirah (Iraq) adalah orang Arab Selatan yang berdomisili di utara. Kebalikan dari Arab Selatan, orang Arab Utara merupakan masyarakat nomad yang tinggal di rumah-rumah bulu di Hijaz dan Nejed. Mereka menggunakan bahasa Arab yang paling unggul. Peradaban mereka tidak pernah muncul hingga datangnya Islam. Orang-orang

Arab Utara merupakan keturunan Adnan dan telah mengalami naturalisasi di tanah Arab. Mereka bukan bangsa Arab asli, tetapi bangsa Arab yang telah terarabkan (*musta'ribah*). Suku Quraisy termasuk ke dalam kelompok ini.²⁰

Secara umum, penduduk Arab terbagi menjadi dua kelompok, yaitu Arab atau penduduk kota dan *A'rab* atau penduduk desa. Kelompok Arab bertempat tinggal di kota yang merupakan pusat peradaban. Mereka memiliki rumah yang berbentuk bangunan permanen. Sebutan mereka adalah *ahl al-haḍar* atau penduduk kota. Mereka hidup dengan berdagang sehingga lebih maju kehidupannya. Akan tetapi, semangat individualisme mereka lebih kuat daripada komunalisme. Hal ini disebabkan perdagangan telah menimbulkan transformasi pemikiran di kalangan mereka.

Kelompok A'rāb hidup dalam tenda-tenda dan disebut dengan *ahl al-wabar* (penduduk desa) atau dikenal dengan suku Badui. Setiap tenda mewakili sebuah keluarga, yang merupakan satu rumah tangga yang terdiri dari seorang ayah, anak laki-lakinya, dan keluarga mereka yang merupakan keturunan langsung. Wilayah yang ditempati tenda-tenda membentuk *hayy*. Semua anggota *hayy* membentuk sebuah klan (*qawm*), di mana hak dan tanggung jawab klan bersifat kolektif berdasarkan solidaritas kelompok atau *aṣabiyah*. Sejumlah klan yang sedarah kemudian bersama-sama membentuk suku (*qabīlah*).²¹

Masyarakat Badui tinggal di padang pasir yang tanpa air dan tumbuh-tumbuhan. Mereka tidak suka bertani, tetapi lebih suka berperang dan membunuh.

²⁰ Philip K Hitti, *History*, h. 37-40

²¹ Philip K Hitti, *History*, h.26

Sumber perekonomian mereka adalah pedang dan panah. Masyarakat ini mewakili bentuk adaptasi kehidupan manusia terhadap kondisi lingkungannya. Pekerjaan utama mereka adalah penggembala ternak. Mereka adalah kelompok suku nomad yang berkelana dari satu wilayah ke wilayah yang lain. Tujuannya adalah mencari daerah-daerah yang berumput dan memiliki sumber air untuk kehidupan mereka dan ternaknya. Meskipun nomad, mereka memiliki tatanan nilai, kebiasaan, dan adat istiadat sendiri. Identitas mereka dapat dilihat dari caranya berpakaian. Mereka biasanya memakai pakaian bawah yang panjang (*saub*) dan ikat pinggang. Pakaian atasnya longgar (*abā'*) dan menggunakan penutup kepala berupa syal (*kufiyya*) yang diikat dengan tali (*iqāl*).²²

Organisasi kesukuan yang ada hanya berlaku untuk satu suku saja, karena mereka alergi terhadap institusi yang berskala luas. Organisasi suku memiliki kedudukan yang vital dalam struktur masyarakat Arab. Seseorang akan diakui hak-haknya kalau dia bergabung atau menjadi anggota salah satu suku. Rasa aman seseorang terletak pada persekutuan suku, tanpa suku berarti tanpa perlindungan. Persekutuan ini didasarkan atas hubungan darah, baik dari garis keturunan ibu atau bapak. Inilah yang dinamakan solidaritas suku dan merupakan solidaritas sosial yang paling esensial. Di samping solidaritas suku, terdapat pula solidaritas artifisial yang disebut *hulf* atau *tahalluf*. Solidaritas ini berbentuk konfederasi suku-suku yang berada dalam satu wilayah. Mereka bersekutu dan mengikatkan diri dengan sumpah. Alasan terbentuknya hal itu adalah untuk menghadapi adanya persaingan dan pertentangan antarsuku di Arab. Kabilah suku-suku Quraisy pernah melakukan perjanjian *hulf* dengan kabilah-kabilah lain. Mereka berkumpul di rumah Abdullah Ibn

²² Philip K Hitti, *History*, h.24

Jud'an Ibn 'Amr Ibn Ka'b Ibn Sa'd Ibn Taimi Ibn Murrah Ibn Ka'b Ibn Luay. Suku-suku yang menggabungkan diri dalam perjanjian ini adalah: Bani Hasyim, Bani Muthalib, Asab Ibn Abdul 'Uzza, Zahrah Ibn Kilah, dan Taim Ibn Murrah. Perjanjian ini dikenal dengan *hilf al-fudūl*.²³

Struktur kekerabatan masyarakat Arab adalah *matriarchal* dan *patriarchal*. Sistem matriarkal ditandai dengan adanya nama-nama feminin yang disandang beberapa klan.²⁴ Indikasi lain terdapat dalam pembagian warisan, sistem balas dendam, dan perkawinan. Nasab seseorang, dalam sistem ini, dinisbahkan kepada keluarga ibu. Pengelolaan kekayaan juga dilakukan oleh pihak perempuan. Perkawinan menganut prinsip *uxorilocal*, di mana istri tetap tinggal di keluarganya dan suami yang mengunjungi istrinya.²⁵ Sistem patriarkal dominan berlaku di Mekah. Garis laki-laki, dalam sistem ini, menjadi penentu nasab seseorang. Otoritas tertinggi berada di bawah laki-laki yang tertua atau kepala keluarga.

3. Pluralitas Keagamaan

Dalam masalah religiositas, masyarakat Arab sudah memiliki konsep-konsep keberagaman yang plural. Kepercayaan animisme, dinamisme, totemisme, dan politeisme terdapat dalam masyarakat. Di samping itu, kepercayaan terhadap monoteisme juga banyak penganutnya, baik yang beragama Kristen, Yahudi, Zoroaster maupun penganut agama *hanif*. Kepercayaan animisme lokal, yakni percaya kepada objek-objek natural seperti batu atau pohon tertentu yang

²³Muhammad Abd al-Malik Ibn Hisyam, *Sirah Nabawiyah* Juz I, (Kairo: Dar al-Fikr, t.th.) h. 148

²⁴Philip K Hitti, *History*, h.32

²⁵W. Montgomery Watt, *Muhammad at Madina*, (London: Oxford University press, 1956), h.272

dikeramatkan, terdapat di Arab Tengah dan Barat, terutama di Thaif dari Mekah, yang banyak terdapat tempat-tempat keramat.²⁶ Di samping itu, kepercayaan totemisme juga berkembang di kalangan bangsa Arab. Banyak suku yang menyembah dewa binatang sebagai pelindung dan pemelihara kehidupan mereka. Di antara dewa-dewa yang berbentuk binatang adalah: dewa *Asad* (singa), *Nasr* (burung nasr), dan *Auf* (burung besar).²⁷

Penganut politeisme kebanyakan adalah masyarakat suku Badui. Hal ini terkait dengan sifat hidup mereka yang tergantung sepenuhnya pada alam. Dalam kepercayaan mereka, alam diwarnai oleh kehidupan makhluk lain (jin) yang harus ditundukkan dengan kekuatan magis. Mereka juga memiliki dewa-dewa alam yang terkait dengan penghidupan mereka. Dewa yang terkenal adalah Dewi *Manat*, *al-Lāt* dan *al-Uzza*. Dewa lain yang juga disembah antara lain: *Urra*, *Suwā'*, *Wadd*, *Yagūs*, *Ya'ūq*, dan *Himyar*. Di situ terdapat patung yang dipuja suku Quraisy, yaitu *Hubal*, *Usāf*, dan *Nā'ilah*. *Hubal* memiliki dua panah ritual, yaitu *sarih* dan *mulsaq*, yang digunakan oleh dukun untuk memutuskan perkara.²⁸

Di samping dewa-dewa yang terkait dengan kehidupan, masyarakat Arab juga mengenal dewa-dewa dalam bentuk abstrak, pera dewa waktu (*dahr*, *zaman*), keberuntungan (*sa'd*), karunia (*rida*), dan persahabatan (*wada'*). Terdapat juga dewa-dewa angkasa, seperti: *syams* (matahari), yang dipuja oleh suku Humair; *al-mustri*

²⁶ Jhon L. Esposito, *Islam Kekuasaan Pemerintahan, Doktrin Iman dan Realitas Sosial*, terjemahan M. Khaerul Anam (Depok: Inisiasi Press, 2004), h. 7

²⁷ Effat al-Syarqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, terjemahan Ahmad Rafi Usmani (Bandung: Pustaka, 1996), h. 64

²⁸ Abdul Hameed Shiddiqui, *The Life of Muhammad* (Lahore: Islamic Publications UI, 1975), h. 29-30

(Jupiter), yang disembah oleh suku Lakhm dan Juzam; dewa bulan disembah oleh suku Kinanah; dan dewa bintang dipuja oleh suku Tamim.²⁹

Meskipun masyarakat Arab menganut politeisme, namun mereka memiliki kepercayaan terhadap kekuatan adikodrati yang lebih tinggi. Hal ini digambarkan dalam beberapa ayat Al-Quran yang berisi dialog tentang keyakinan mereka. Dewa-dewa dalam agama mereka adalah simbol yang dijadikan sebagai mediator untuk menuju kekuatan yang tertinggi. Selain dewa-dewa, terdapat pula kultus individu terhadap tokoh-tokoh yang anggap memiliki kemampuan berhubungan dengan Tuhan dan para dewa. Pengkultusan tersebut dilakukan terhadap para *sādin*, *kāhin*, *syā'ir* dan *sāhir*.

Di samping kepercayaan lokal, terdapat pula penganut agama-agama Ibrahim, seperti Yahudi, Nasrani, dan Zoroaster. Agama Yahudi berkembang di sepanjang kota-kota oasis yang membentang dari selatan hingga pesisir utara laut Merah, termasuk kota Khaibar dan Yatsrib. Selain itu, penganut agama ini juga terdapat di wilayah Arab Timur, Wadi al-Qurra, Fadak, Tayma, dan Yaman. Penyebaran agama Yahudi di kalangan masyarakat Arab adalah melalui hubungan raja-raja Himyar dengan orang Yahudi di Yatsrib. Di antara suku-suku yang beragama Yahudi adalah: Banil Quraidah, Naḍir, Qainuqa', Za'ura, Hadal, Qum'ah, dan Zaid al-Lata. Pengaruh agama Yahudi yang tampak dalam kepercayaan orang Arab adalah tersebarnya akidah tauhid atau paham monoteis. Pemikiran tentang kedatangan Nabi yang akan membebaskan juga berasal dari ajaran Yahudi. Wacana keagamaan lainnya adalah: adanya hari kebangkitan, hari perhitungan timbangan amal, neraka, dan iblis.³⁰

²⁹ Ali Sadiqin, *Antropologi*, h. 49

³⁰ Ali Sadiqin, *Antropologi*, h. 50

Penganut agama Nasrani tidak terlalu banyak di kalangan masyarakat Arab. Kebanyakan mereka berasal dari Syria dan Abyssinia dan tinggal di selatan Arabia. Daerah lain yang menjadi tempat berkembangnya agama ini adalah wilayah Arab timur di sepanjang pesisir teluk Persia, Oman, Yaman, dan Najran. Bahkan di Najran, terdapat gereja yang disebut dengan "Ka'bah Najran". Di samping itu, daerah ini juga menjadi markas para uskup Nasrani. Suku-suku yang memeluk agama ini adalah suku Iyad, Tamim dan Hunaifah⁹¹. Selain itu, suku lain yang beragama nasrani adalah suku Taghlib, Ghassan, dan Quda'a di bagian utara yang berbatasan dengan Syria dan Mesopotamia.

Agama-agama di atas, baik Yahudi, Nasrani maupun Zoroaster, tidak banyak berkembang di Arab. Hal ini disebabkan karena sifat dan sikap orang Arab yang tidak mudah menerima pengaruh asing, termasuk keyakinan agama. Suku-suku Arab, terutama yang nomad, lebih menyukai hal-hal yang bersifat duniawi, meskipun ada beberapa orang yang memiliki kecenderungan spiritualitas. Di sisi lain, agama Nasrani dan Zoroaster dianggap sebagai agama penjajah. Agama Nasrani adalah agama resmi bagi kekaisaran Romawi dan daerah jajahannya, sedangkan agama Zoroaster adalah agama resmi kekaisaran Sasaniah di Persia.

Meskipun tidak menganut salah satu dari ketiga agama tersebut, orang Arab memiliki kepercayaan, monoteisme yang disebut dengan agama *hanif*. Hanif merupakan kelompok beriman kepada Tuhan Yang Maha Esa, tetapi belum memeluk keyakinan tertentu. Kepercayaan ini berkembang di wilayah Hijaz. Ajaran-ajaran agama Yahudi dan Nasrani dianggap berperan dalam membentuk kepercayaan ini. Pengaruh tersebut berasal dari para pedagang, propagandis, dan tradisi Ai-Kitab yang

terdapat dalam agama Yahudi dan Nasrani.³¹ Keberadaan agama ini sudah lama. Kakek Nabi, Ka'ab bin Lu'ai bin Gāli, Quṣay bin Kilab, dan Abd al-Muṭalib adalah penganut agama *hanif*. Dari kalangan penyair, terdapat nama-nama seperti Umayyah Ibn Abu Al-Shalt, Zuhair bin Abi Sulma, Nābigah Al-Žubyāni, dan Amir bin Ḍarb. Tokoh-tokoh lain dari kalangan intelektual dan arif bijaksana adalah Suwaid Ibn Fijr, Waki' Ibn Salmah al-Ayyādi, Umair Ibn Jundub Al-Jahmi, dan Zaid Ibn 'Amr Ibn Nufail.³²

Ajaran agama ini adalah menolak penyembahan terhadap berhala dan mengajak kepada ketauhidan. Meskipun demikian, ajaran mereka tidak condong kepada agama monoteisme yang ada, baik Yahudi maupun Nasrani. Dalam *kasidah*-nya, para penyair dari kelompok ini mengumandangkan syair yang bertemakan keimanan dan keesaan Allah. Tema keagamaan lainnya adalah tentang hari Kebangkitan, hari kiamat, dan hari perhitungan amal. Di samping itu, tema sosial yang menjadi sasaran mereka adalah kesederhanaan duniawi dan larangan meminum khamar. Para *Hunafa'*, pengikut agama hanif, juga memiliki tradisi keagamaan yang dilakukan secara rutin. Di antaranya adalah berkhalwat atau menyepi di gua Hira yang dilaksanakan pada bulan Ramadhan. Tujuannya adalah untuk memperbanyak ibadah. Di samping itu, pada bulan ini mereka memperbanyak sedekah dengan memberi makan orang miskin. Tradisi lainnya adalah larangan minum khamar dan larangan menikah dengan mahram.³³

³¹ Ali Sadiqin, *Antropologi*, h. 53 Lihat pula Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, h. 26, W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, h. 27

³² Sarqowi, *Filsafat Kebudayaan*, h. 70

³³ Ali Sadiqin, *Antropologi Al-Qur'an*, h. 52

4. Sastra Arab Jahiliah

a. Kedudukan Penyair Dalam Masyarakat Arab Jahiliah

Dalam kaitannya dengan sastra Arab, jaman jahiliyah bukanlah seluruh jaman sebelum Islam, namun hanya sekitar 150 tahun.³⁴ Bangsa Arab sangat gemar mengubah syair, mereka memandang bahwa setiap penyair mempunyai kedudukan yang bergengsi dan terhormat di dalam masyarakat, ketika ia mampu mengangkat derajat kaumnya atau kabilahnya melalui gubahan syair-syairnya. Para penyair tak ubahnya sebagai media massa, penyambung lidah masyarakat. Mengingat perannya yang begitu penting dalam suatu tatanan dalam masyarakat jahiliah, maka para penyair mempunyai banyak fungsi, diantaranya :³⁵

1) Sebagai pemberi semangat dan motivasi kepada pasukan yang akan berperang, sehingga diharapkan motivasi yang dikobarkan penyair lewat syairnya mampu mempengaruhi jiwa dan semangat pasukan yang berperang dan diharapkan nantinya akan mendapatkan kemenangan yang gemilang.

2) Sebagai supporter terhadap kontestan yang akan dipilih atau diangkat sebagai kepala suku, atau kepala kabilah. Seorang penyair yang telah memiliki status sosial yang tinggi dan syair-syairnya populer, akan lebih mudah mempengaruhi jiwa si pemilih sehingga diharapkan akan mendapat perolehan suara yang terbanyak bagi kontestan yang diunggulkan penyair itu.

3) Sebagai juru damai, seringkali perang antara kabilah memakan waktu yang cukup lama dan korban yang tidak sedikit, begitu pula kerugian-kerugian

³⁴ Syauqi Da'if, *Tārikh al-Adab al-Aṣr al-Jāhili*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif), h. 39

³⁵ Afif Abd al-Rahmān, *al-Adab al-Jāhili fī Aṣār al-Dārisīn Qadīman wa Hadiṣan*, (Cet. I; Bairut: Dār al-Fikr, 1987), h. 9

lainnya. Negosiasi perdamaian pun seringkali mengalami kebuntuan, pada keadaan demikianlah maka seorang penyair sangat dibutuhkan, karena dengan kefasihan bahasa syairnya mampu mempengaruhi kubu-kubu yang sedang bertikai. Berbagai pergolakan dalam konflik dapat dieliminir dengan cara memberikan gambaran - gambaran akan kenyamanan jiwa yang damai, nasihat-nasihat, memberikan penjelasan-penjelasan dari suatu kerugian yang diakibatkan peperangan dan lain sebagainya.

Bagi bangsa Arab, para penyair memiliki kedudukan yang tinggi, keputusan yang dikeluarkan oleh seorang penyair akan selalu dilaksanakan. Bagi mereka seorang penyair merupakan penyambung lidah yang dapat mengungkapkan kebanggaan dan kemuliaan mereka. Ibnu Rasyīq dalam kitabnya *al-Umdah*, mengatakan: ³⁶

“Biasanya setiap kabilah bangsa Arab yang mendapatkan seorang pemuda yang dapat merangkum sebuah gubahan puisi, maka anggota kabilah itu berdatangan untuk memberi ucapan selamat, dan mereka menyediakan berbagai aneka macam makanan. Sementara kaum wanita pun ikut berdatangan sambil memainkan rebana seperti yang biasa mereka mainkan dalam sebuah acara perkawinan. Kaum laki-laki, baik yang tua maupun yang muda, sama-sama bergembira. Karena mereka beranggapan bahwa penyair adalah seorang pembela kabilah dari serangan dan ejekan penyair dari kabilah lain, dan penyair itu pasti akan menjaga nama baik kabilahnya sendiri, yang akan mengabadikan kebanggaan-kebanggaan mereka dan yang akan menyebarluaskan kebaikan-kebaikan mereka”

³⁶Abu Ali Hasan Ibn Rasyīq, *al-Umdah fi Mahāsin al-Syi'r wa al-Adab*, ditahkik oleh Muhammad Muhy al-Dīn, (Cet. VI; Bairut: Dar al-Jīl, 1981) h. 65

Pada umumnya kesusastraan Arab jahiliah mendeskripsikan keberadaan kemah, hewan sebagai kendaraan tunggangan, kehidupan mewah para bangsawan agar dengan begitu para pujangga mendapatkan imbalan materi dan pujian tertentu, alam sekitar, keberanian seseorang atau sekelompok kabilah, atau kecantikan seorang wanita pujaan. Hal lain yang menjadi tujuan atau kecenderungan sastra Arab jahiliah adalah *riṣā'* (ratapan), *madh* (pujian), *hijā'* (serangan terhadap kabilah tertentu), *fakhr* (kebanggaan kelompok tertentu), anggur sebagai lambang eksentrik para sastrawan atau untuk kebanggaan memiliki suasana *trance* (keadaan tak sadarkan diri). Akan tetapi, deskripsi dalam sastra tersebut senantiasa diselipi dengan nasihat atau filsafat hidup tertentu.³⁷

Genre sastra Arab jahiliah yang paling terkenal adalah jenis syair dan sedikit prosa yang berupa *amsal* (sejenis pepatah atau kata-kata mutiara), dan pidato pendek yang disampaikan oleh para pujangga. Semua genre tersebut dihafal di luar kepala secara turun-temurun. Seorang sastrawan dengan kepiawaiannya yang mengandalkan ingatannya, menyampaikan sastranya kepada para pendengarnya yang juga mengandalkan ingatan. Pena mereka adalah kesadaran dan ketelitian mendengar sementara kertasnya adalah benak mereka sendiri. Tapi apakah mereka seperti mesin perekam? Mungkin Sang pujangga mengulangi lebih dari sekali, dan mungkin para pendengar kembali mengulangnya dengan satu sama lain, mereka saling melengkapi jika ada di antara mereka yang lupa, sehingga jadilah teks tersebut ibarat replika.³⁸ Ini bukan berarti bahwa pada masa itu tulisan belum dikenal, hanya saja belum menjadi

³⁷Fadlil Munawwar Manshur, *Perkembangan Sastra Arab dan Teori Sastra Islam*, (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 7

³⁸Ali al-Jundī, *Fi Tā'rikh al-Adab al-Jāhili*, (Cet I; Kairo: Maktabah Dār al-Turās, 1991), h.

budaya. Sebagai bukti bahwa pasca perang badar Rasulullah meminta para tawanan Quraisy yang memiliki kemampuan menulis dan membaca agar mengajari anak-anak muslim sebagai bentuk tebusan.³⁹

Dalam sastra jahiliah, terdapat perbedaan antara syair dan prosa. Jika dibandingkan dengan jenis sastra syair, sastra prosa jahiliah tercatat dalam sejarah sastra lebih terbelakang. Di samping itu, syair merupakan bahasa *wujdan*, emosi, dan imajinasi yang sifatnya lebih personal, sedangkan prosa lebih merupakan bahasa intelek, dan juga prosa lebih cenderung ke hal-hal yang bersifat kolektif. Dengan kata lain, sastra syair lebih berdimensi psikologis, sementara sastra prosa lebih bersifat sosiologis.⁴⁰

Para periwayat dan pencerita, merupakan para penghafal syair dan silsilah para tokoh dari setiap kabilah Arab. Dengan begitu kelangsungan transmisi sastra syair itu bisa terjaga dari generasi ke generasi. Diantara para pencerita yang dipandang memiliki hafalan paling kuat dari suku Quraisy pada masa jahiliah adalah Mukhrimah bin Naufal, Khuwaitib bin Abd al-Uzza,⁴¹ Abu Jahm bin Huzaifah dan Aqīl bin Abi Thalib.⁴²

Menurut dugaan para sejarawan sastra Arab lama, hanya sedikit syair Arab jahiliah itu yang dapat direkam sejarah. Karya yang tidak tertulis dan kemudian

³⁹ Syauqi Daef, *Tārikh al-Adab*, h. 139

⁴⁰ Helmi Syaifuddin, Pengantar *Sastra Arab Bagi Mahasiswa Bahasa Dan Sastra Arab UIN Maliki Malang*, <http://www.fastuu.com/p/kajian-sastra.html> diakses tgl 18-05-2014 *al-Jāhilī*, (Cet I; Kairo: Maktabah Dār al-Turās, 1991), h. 113

⁴¹ Helmi Syaifuddin, “Pengantar Sastra Arab”, ‘Ali al-Jundī, “*Fi Tārikh al-Adab*”, h. 133

⁴² Amru bin Bahr al-Jahiz, *al-Bayān wa al-Tabyīn* (Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1423 H), h. 2/220-221

hilang jauh lebih banyak. Hal itu disebabkan bahwa sebagian tersebut tidak sempat dikenal kemudian dihafal, sementara yang telah dihafal oleh sastrawan lain juga hilang bersamaan dengan meninggalnya mereka.⁴³

b. Faktor-Faktor Pendorong Perkembangan Sastra Jahiliah

Kondisi geografis dan etnis masyarakat Arab, menjadi faktor yang cukup dominan bagi perkembangan sastra pada masa awal sejarah sastra Arab yaitu pada masa jahiliah. Ada banyak faktor yang mempengaruhi perkembangan sastra, yaitu:

Pertama adalah iklim dan tabiat alam. syair jahiliah terpengaruh begitu kuat dengan alam padang pasir dan kehidupan kaum badui, kata-katanya keras menggambarkan kehidupan yang keras, kesunyian, kerinduan. Uslubnya mirip-mirip antara penyair satu dengan yang lain yang merupakan refleksi dari pemandangan gurun hampir sama, imajinasi penuh dengan kesederhanaan.

Kedua adalah ciri khas etnik, bangsa Arab menjadi bangsa yang lahir untuk memuja dan memuji sastra. Tidak semua bangsa mencintai sastra, seperti di Indonesia suku-suku yang memiliki sense sastra yang kuat seperti suku Minang dan mayoritas orang Melayu yang lain. Ketiga peperangan, dan keempat adalah faktor kemakmuran dan kemajuan, kelima agama, keenam ilmu pengetahuan, ketujuh adalah politik, kedelapan adalah interaksi dengan berbagai bangsa dan budaya.

Selain faktor-faktor di atas, untuk perkembangan sastra zaman jahiliah, terdapat dua faktor yang cukup dominan yang mempengaruhi perkembangan sastranya, yaitu pasar sastra dan *ayyam al-Arab*.

⁴³Abu Ali Hasan Ibn Rasyīq, *al-Umdah*, h. 20

1) Pasar (*al-Aswāq*)

Di Jazirah Arab ketika itu terdapat dua macam pasar, yaitu pasar umum dan pasar khusus atau lokal (*mahalliah*), atau pasar luar dan pasar dalam. Pasar ini berfungsi bukan saja untuk jual beli tapi juga tempat mengadu ketangkasan bersyair. Ukaz adalah contoh dari pasar yang paling terkenal. Pasar ini dimulai sejak tanggal 1 sampai tanggal 20 Zulkaidah. Kemudian pasar Majannah, yang dimulai sejak tanggal 20 sampai dengan tanggal 30 Zulkaidah, sedangkan pasar Zul majaz dimulai pada awal bulan Zulkaidah sampai dengan tanggal 8, saat hari *tarwiyah*, dimana sejak itu ibadah haji besar dimulai. Kemudian pasar Khaibar yang dilaksanakan setelah musim haji sampai pada akhir bulan Muharram. Pasar Ukaz terletak di sebelah tenggara kota Mekah, 30 mil dari kota Mekah dan 10 mil dari Thaif. Pasar ini paling terkenal dan menjadi tempat berkumpul bagi orang-orang Quraisy, Hawazin, Ghatfan, Khuza'ah, dan 'Adhal. Al-Idrisi menyebut pasar Ukaz sebagai pasar umum.⁴⁴

Pasar Zul majaz dilaksanakan oleh para saudagar sejak awal bulan Zulhijah sampai pada hari *tarwiyah*; pasar Majannah dilakukan oleh para saudagar sejak tanggal 20 sampai pada penghujung bulan Zulhijjah, yaitu setelah pasar Ukaz berakhir. Ia terletak di dekat kota Mekah. Sebagaimana telah penulis paparkan bahwa orang-orang Quraisy menghubungkan pasar-pasar tersebut dengan musim haji besar, hal ini karena sebagian besar pasar itu (Ukaz dan Majannah) berlangsung dekat dengan musim haji. Pasar tersebut merupakan suatu keistimewaan yang hanya dapat dinikmati oleh suku Quraisy dan hanya dilakukan di Mekah. Karena itu, musim haji menjadi musim besar bagi para saudagar, terutama di Hejaz. Oleh sebab itu, layak

⁴⁴Mustafa Šādiq al-Rafī'ī, *Tarikh al-Adab al-Arabi*, Juz I (Cet. II; Kairo: Dār al-Kitā al-Arabi, t.th), h. 65. Syauqi Daef, *Tārikh al-Adab*, h. 77

bagi penulis untuk memahami bahwa keistimewaan ini merupakan hasil perenungan para saudagar Quraisy, bukan datang begitu saja. Karena dalam sehari-hari, mereka mengedarkan barang dagangannya.

Haji adalah musim terbesar yang dapat mendatangkan keuntungan bagi orang Quraisy. Sebagian pasar-pasar tersebut ada yang mungkin dapat dikategorikan sebagai pasar luar. Pasar itu dilakukan di atas laut, seperti: Aden, Shan'a', dan Amman. Pasar-pasar itu tidak sulit dijangkau oleh orang Quraisy

Secara praksis pasar-pasar itu juga menjadi peran sastra dan budaya yang dihadiri oleh para penyair, kelas menengah dan kelas bawah. Pada waktu itu kecintaan terhadap syair dan penyair bagi seluruh masyarakat Arab hampir menjadi sebuah naluri alamiah. Para penyair besar melantunkan kasidah-kasidah dan syair *mu'allaqat*-nya untuk menentukan siapa penyair yang menempati kelas dua, dan mendengarkan syair para penyair terkenal yang lain. Para orator juga mendatangi pasar tersebut, seperti Qus ibn Sa'ādah al-Iyadi, dimana Nabi Muhammad saw. pernah mendengarkan khotbahnya di pasar Ukāz memujinya dengan mengatakan: ⁴⁵

رأيتَه بسوق عكاظ على جبل أحمر، وهو يخطب في الناس

Sehingga mungkin lebih tepat jika pasar Ukāz dikatakan sebagai pekan sastra dan budaya yang resmi. Saat ini mungkin mirip dengan mall yang sering dijadikan ajang pagelaran seni dan musik

Hal itu dikuatkan oleh pendapat yang mengatakan, pasar Ukāz tidak saja merupakan tempat dan pekan perdagangan sosial, tapi juga merupakan pekan diskusi

⁴⁵Syauqi Daef, *al-Fann wa Mazāhibuhu fi al-Naṣr al-Arabi* (Cet. XIII; Kairo: Dār al-Ma'ārif), h. 32

sastra Arab secara umum, dimana para penyair dan *khutabā'* (orator) berkumpul dan berlomba-lomba dalam bersyair dan berkhotbah. Para sejarawan menceritakan bahwa Nābigah adz-Žubayni dibuatkan sebuah kubah dari kulit di pasar Ukāz. Di tempat tersebut para penyair berkumpul dan mendendangkan syairnya, diantaranya; Khansa' binti Amr ibn Syarīd dan Hassan ibn Šabit. Ini tidak terbatas di pasar Ukāz saja, tetapi termasuk juga pasar-pasar yang lain. Pasar-pasar tersebut telah berperan dalam memunculkan pesan sastra dalam mempercepat proses ilmiah (obyektif) untuk menatap keadaan sosial, ekonomi, dan budaya demi mencapai persatuan

2) *Ayyām al-'Arab*

Salah satu fenomena sosial yang menggejala di Arab menjelang kelahiran Islam adalah apa yang dikenal dengan sebutan (*ayyām al-Arab*). *Ayyām al-'Arab* merujuk pada permusuhan antar suku yang secara umum muncul akibat persengketaan seputar hewan ternak, padang rumput, atau mata air. Persengketaan itu menyebabkan seringnya terjadi perampokan dan penyerangan, memunculkan sejumlah pahlawan lokal, para pemenang dari suku-suku yang bersengketa, serta menghasilkan perang syair yang penuh kecaman di antara penyair yang berperan sebagai juru bicara setiap pihak yang bersengketa.⁴⁶

Meskipun selalu siap berperang, orang-orang Badui tidak serta-merta berani mati. Jadi, mereka bukanlah manusia haus darah seperti yang mungkin dikesankan dari kisah-kisah yang kita baca. Meskipun demikian, *Ayyām al-'Arab* merupakan cara alami untuk mengendalikan jumlah populasi orang – orang Badui, yang biasanya hidup dalam kondisi semi kelaparan, dan yang telah menjadikan peperangan sebagai

⁴⁶Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (Cet. III; London: Macmillan, 1946),h. 88

jati diri dan watak sosial. Berkat *Ayyām al-‘Arab* itulah pertarungan antar suku menjadi salah satu institusi sosial keagamaan dalam kehidupan mereka.

Rangkaian peristiwa dari masing-masing hari ini, seperti yang diriwayatkan kepada kita, kurang lebih mengikuti pola yang sama. Pada mulanya, sengketa hanya melibatkan segelintir orang yang menyebabkan munculnya sengketa perbatasan dan penghinaan terhadap seseorang. Pertikaian itu kemudian menjadi persoalan seluruh suku. Perdamaian biasanya berakhir setelah ada campur tangan dari pihak yang netral. Suku yang menderita korban lebih sedikit akan membayar sejumlah uang tebusan kepada suku lawannya sesuai dengan selisih korban. Kenangan akan para pahlawan akan tetap hidup selama berabad-abad kemudian⁴⁷

Ayyām al-‘Arab menjadi media yang cukup efektif bagi pengembangan tema-tema syair Arab. Peran penyair dalam peperangan sangat besar; sebagai motivator atau untuk menjatuhkan lawan secara psikologis dengan syair-syair hijā’nya yang pedas. Syair-syair legendaris juga banyak lahir dari medan perang seperti syair-syairnya Antarah, Ibnu Ṣaddād dan lain-lainnya.

c. Karakteristik syair jahiliyah

Pada umumnya karakteristik syair jahiliyah adalah terletak pada corak pemikirannya yang jelas dan sederhana, tidak tenggelam dalam daya khayal yang berlebihan sesuai dengan corak kehidupan mereka, baik ketika bercerita tentang apa yang dirasakannya ataupun ketika ia berusaha mendeskripsikan alam sekitarnya. Semua itu digambarkan dengan cara gamblang apa adanya tanpa ada hiperbola.

⁴⁷ Philip K. Hitti, *History*, h. 88

Dengan demikian syair-syairnya dapat dijadikan sebagai sumber terpercaya bagi mereka yang ingin mengetahui keadaan mereka lebih dalam⁴⁸

Corak pemikiran yang sederhana ini dikarenakan mereka belum banyak bersentuhan dengan kebudayaan yang tinggi atau mendapat pengaruh dari bangsa lain, yang salah satu penyebabnya karena wilayah mereka terisolasi. Kehidupan mereka hanya terbatas dalam kehidupan Baduwi yang penuh dengan dunia pengembaraan, peperangan, dan hidup bebas dari segala hukum dan ikatan undang-undang.

Karakteristik yang paling menonjol pada syair Arab jahiliah adalah karakter yang mengedepankan sifat kejantanan dan kepahlawanan, menceritakan segala macam pengalaman yang baik maupun yang buruk, menggunakan bahasa yang indah, pemilihan kata-kata yang ringkas tetapi mengandung makna yang dalam⁴⁹

B. Resepsi terhadap al-Quran

Secara etimologis resepsi sastra berasal dari kata *recipere* (Latin) *reception* (Inggris), yang diartikan sebagai penerimaan atau penyambutan pembaca. Dalam arti luas resepsi didefinisikan sebagai pengolahan teks, cara-cara pemberian makna terhadap karya, sehingga dapat memberikan respons terhadapnya. Respons yang dimaksudkan tidak dilakukan antara karya dengan seorang pembaca, melainkan sebagai proses sejarah, pembaca dalam periode tertentu.⁵⁰

⁴⁸ Syauqi Da'if, *Tārīkh al-Adab*, h. 183

⁴⁹ Ahmad Hasan al-Ziyyāt, *Tārīkh al-Adab al-‘Arabī*, (Cet. I; Kairo: Dār al-Nahḍah), h. 32

⁵⁰ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra*. h.166

Menurut Pradopo resepsi adalah ilmu keindahan yang didasarkan pada tanggapan-tanggapan pembaca terhadap karya sastra. Tanggapan pembaca dapat dinilai dari keberagaman keinginan. Pembaca selalu bersikap pragmatik, artinya mau membaca apabila teks sastra itu sesuai dengan kebutuhan dirinya. Sementara itu Teeuw menegaskan bahwa persepsi termasuk dalam orientasi pragmatik. Karya sastra sangat erat kaitannya dengan pembaca, karena karya sastra ditujukan untuk kepentingan pembaca sebagai penikmat sastra. Selain itu pembaca juga menentukan makna dan nilai suatu karya sehingga karya tersebut dikatakan bernilai dan bermakna karena adanya pembaca yang memberinya respons.⁵¹

Resepsi sastra tampil sebagai teori dominan sejak tahun 1970-an, dengan pertimbangan: a) sebagai jalan keluar untuk mengatasi strukturalisme yang dianggap hanya memberi perhatian pada unsur-unsur, b) timbul kesadaran untuk membangkitkan kembali nilai-nilai kemanusiaan dalam rangka kesadaran humanisme universal, c) kesadaran bahwa nilai-nilai karya sastra dapat dikembangkan hanya melalui kompetensi pembaca, d) kesadaran bahwa keabadian karya sastra dapat disebabkan oleh pembaca, d) kesadaran bahwa makna terkandung dalam hubungan ambiguitas antara karya sastra dengan pembaca. Luxemburg, membedakan antara resepsi dengan penafsiran. Ciri-ciri penerimaan adalah reaksi, baik langsung maupun tidak langsung. Penafsiran lebih bersifat teoritis dan sistematis, oleh karena itu termasuk bidang karya sastra. Resensi novel di surat kabar termasuk penerimaan, sedangkan pembicaraan novel tersebut di majalah ilmiah termasuk penafsiran

⁵¹ Suwardi Endraswara, *Prinsip, Falsafah, dan Penerapan Teori Kritik Sastra*, (Cet. I; Yogyakarta: CAPS, 2013). h. 94

Resepsi yang dimaksud di sini adalah bagaimana Al-Qur'an sebagai teks diresepsi atau diterima oleh generasi pertama muslim, dan bagaimana mereka memberikan reaksi terhadap Al-Qur'an. Aksi resepsi terhadap Al-Qur'an sejatinya merupakan interaksi antara pendengar (dalam hal ini adalah generasi pertama Muslim) serta teks bacaan (dalam hal ini Al-Qur'an). Resepsi teks tersebut bukanlah reproduksi arti secara monologis, akan tetapi lebih merupakan proses reproduksi makna yang amat dinamis antara pendengar (pembaca) dengan teks. Dalam khazanah kritik sastra, proses resepsi ini merupakan pengejawantahan dari kesadaran intelektual. Kesadaran ini muncul dari perenungan, interaksi, serta proses penerjemahan dan pemahaman pembaca. Apa yang telah diterima oleh pembaca, lalu dilokalisir dan dikonkretkan dalam benak. Anggapan yang telah terkonstruksi tersebut membentuk semacam ruang penangkapan yang di dalam-nya materi-materi yang didapatkan tersebut menjadi semacam kontur bagi dunia yang individual. Dengan kata lain, kesadaran sebagai kerangka dan tempat konkretisasi, membentuk semacam rangkaian yang dapat menghubungkan jejak-jejak kognitif, sehingga pemahaman dan resepsi menjadi sangat memungkinkan.

Al-Qur'an sebagai teks, dalam bentuk appellatifnya, mengundang ketertarikan psikologis terhadap generasi awal pendengar dan pembacanya. Ia mengundang reaksi serta membangkitkan energi kejiwaan pembaca dan pendengar untuk memberikan respon yang ternyata sangat beragam. Dalam periode awal wahyu, tidak dipungkiri, relasi antara bacaan dan pendengar lebih berarti dan artikulatif ketimbang relasi antara teks dan pembaca. Berkenaan dengan relasi seperti ini, tampaknya terdapat benang merah dengan tradisi wahyu agama lain, yakni adanya fungsi relasi yang lebih efektif dan artikulatif yang terdapat dalam relasi wahyu dalam bentuk "bacaan"

dengan pendengar. Adalah Johann Georg Hamann dan Wolfgang Isei; dua teolog dan kritikus sastra dalam tradisi Bibel yang menekankan relasi tersebut.⁵²

Penelitian paling mutakhir mengenai sejarah penerimaan Al-Qur'an telah dilakukan oleh Navid Kermani. Berdasarkan banyak contoh literatur-literatur klasik, terutama yang berbahasa Arab dan Persia, Kermani menunjukkan bagaimana Al-Qur'an diresepsi oleh sahabat Nabi dan generasi setelahnya. Inti dari penelitian Kermani adalah aspek estetik psikologis. Pembacaan musikal terhadap Al-Qur'an bagi para pengimannya, merupakan pengalaman estetik yang mendasar serta awal dari tamasya pemikiran yang amat menakjubkan. Penelitian Kermani mengenai sejarah resepsi Al-Qur'an, dengan menggunakan beberapa teori sastra mutakhir yang berkembang di Barat, di antaranya teori resepsi Jauss, dan akal kultural-nya Jan Assman.⁵³

Teori Jauss mengedepankan *Receptions*, efek dan estetik tanggapan, dua aspek kunci dalam pembicaraan mengenai peran serta pembaca memahami sebuah karya sastra. Pembaca menikmati, menilai, memahami, menafsirkan karya sastra serta menentukan nasib dan peranannya dari segi sejarah estetik. Konsepsi Jauss yang demikian merupakan modifikasi dari horizon harapan pembaca konsep yang semula diperkenalkan oleh Hans George Gadamer.⁵⁴ Menurut teori ini, pembaca memiliki horizon harapan yang tercipta karena pembacaannya yang lebih dahulu,

⁵² Lihat M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Cet. I; Yogyakarta: Elsaq Press, 2007), h. 69

⁵³ Lihat Navid Kermani, *The Aesthetic Reception of the Qur'an as Reflected in Early Muslim History*, dalam Issa' J Boullata (ed), *Literary Structures of Religion Meaning in the Qur'an*, (Cet. I; Surrey: Curzon Press, 2000), h. 256

⁵⁴ Jabrohim, *Teori*, h. 159

pengalamannya selaku manusia budaya, dan seterusnya. Fungsi efek, nilai sebuah karya sastra untuk pembaca tergantung pada relasi struktur, ciri-ciri dan anasir karya itu dengan horizon harapan pembaca.⁵⁵

Kajian Kermani dilandasi oleh beberapa faktor sekaligus memiliki beberapa tujuan. Landasan tersebut di antaranya, *pertama*, sejarah resepsi Al-Qur'an belum pernah tersentuh oleh para peneliti Barat, karena selama ini mereka masih berada pada kungkungan kajian sejarah teks Al-Qur'an. *Kedua*, dalam kenyataannya, resepsi Al-Qur'an merupakan bagian yang teramat penting dalam sejarah kehidupan umat Muslim. *Ketiga*, dalam literatur Sirah (*al-sirah al-nabawiyah*) ditemukan banyak data tentang aktivitas "baca" dan penghayatan Al-Qur'an generasi awal Islam yang belum banyak diungkap dalam kepustakaan Barat

Tujuan penelitian ini di antaranya adalah menunjukkan bahwa sejarah resepsi Al-Qur'an bisa dijadikan sebagai pijakan bahwa Al-Qur'an memang menjadi inspirator atau setidaknya faktor yang berpengaruh dalam aspek-aspek yang terkait dengan estetika. Di samping itu, dengan keyakinan bahwa semua agama memiliki unsur estetik, dia bermaksud menunjukkan hubungan yang erat -yang terpancar dalam relasi Al-Qur'an dengan generasi awal penerimanya- antara seni dan agama, wahyu dan puisi, serta pengalaman estetik dengan pengalaman keagamaan

Meski dalam kajian Kermani nantinya melibatkan, salah satunya, unsur *I'jaz* Al-Qur'an, karya tersebut sama sekali tidak dimaksudkan untuk membuktikan aspek keunggulan teks Al-Qur'an dari kaca mata ilmu sastra, sebaliknya pemuatan akan aspek keunggulan itu lebih dimaksudkan sebagai bukti "pengaruh" Al-Qur'an dalam

⁵⁵ Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception* (Minneapolis: The University of Minnesota Press), h.136

kehidupan umat Islam, tidak saja dalam aspek-aspek riil, melainkan juga aspek-aspek intelektualitasnya. Dengan kata lain, Kermani tidak bermaksud membuktikan keunggulan sastra wahyu melalui teori dan kritik sastra mutakhir, melainkan ia hanya memaparkan riwayat-riwayat mengenai penerimaan Al-Qur'an yang sampai kurun dia belum terjamah oleh para Islamolog Barat.⁵⁶ Melalui karya ini, Kermani menunjukkan arti penting penerimaan estetik Al-Qur'an bagi umat Islam serta membuka horizon baru tentang hubungan wahyu dengan puisi, Muhammad saw. dan para penyair Arab tradisional, serta hubungan antara wahyu ketuhanan dengan unsur-unsur seni dan musik yang ternyata menemukan realitasnya yang mapan dalam masyarakat sufi.

Sementara itu, Al-Qur'an melalui karakter dirinya yang "self-referential" menunjukkan efek estetik dari pembacanya. Hal ini terlihat di antaranya dalam Q.S. al-Zumar/39: 23

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مِّنَافِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ (٢٣)

Terjemahan: Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) Al Quran yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang disesatkan Allah, niscaya tak ada seorang pun baginya pemberi petunjuk baginya⁵⁷

Untuk menguatkan analisisnya, Kermani mengadopsi teori akal kultural yang dipopulerkan Jan Assman. Untuk memperjelas teori akal kultural yang dimaksud

⁵⁶ Navid Kermani, *The Aesthetic*, h. 256

⁵⁷ DEPAG RI., h., *Al-Qur'an dan terjemahannya*, (Majma' al-Malik Fahd Li Tiba'at al-Mushaf al-Syarif, 1417 H), h. 794

Navid, berikut kutipan pengertian konsep tersebut yang diambil dari buku *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift Erinnerung, und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Akakultural, Dokumen Tertulis, Ingatan, dan Identitas Politik dalam Masyarakat Dulu yang Berbudaya Tinggi) karya Jan Assman:⁵⁸

Konsep "akakultural" berhubungan dengan salah satu dari beberapa dimensi luar akal pikiran manusia. Manusia memahami pemikiran mula-mula (hanya sebagai) fenomena internal yang terlokalisasi di dalam otak setiap individu yang semata-mata merupakan bidang garap psikologi akal, neurologi, dan psikologi secara umum, dan sebaliknya bukan bagian dari ilmu budaya historis. Apa yang direkam oleh akal pikiran, berapa lama ia bisa tetap diingat, bagaimana ia diorganisir, bukan merupakan bagian dari fenomena internal, melainkan aspek-aspek eksternal yang terbingkai dalam kerangka serta ukuran budaya dan masyarakat.⁵⁹

Lanjutan dari konsep akakultural adalah bahwa masyarakat membayangkan gambaran dirinya dan berlangsung terus menerus sepanjang generasi sehingga membentuk semacam identitas atau jatidiri kultural masyarakat tersebut. Dalam pandangan Assam, ingatan kolektif akan kebiasaan masa lalu merupakan unsur inti dari identitas suatu masyarakat. Konsep ini kemudian dielaborasi lebih lanjut oleh Kermani dalam membidik suasana awal masyarakat pertama wahyu melalui rekaman-rekaman penerimaan atau resepsi yang tersebar dalam berbagai literatur Islam klasik. Berita yang dihadirkan dipilah menjadi dua kelompok, yakni: (i) berita-berita yang merekam masuk Islamnya para pendekar sastra Arab, dan (ii) riwayat-riwayat yang

⁵⁸ Lihat Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an* h. 73

⁵⁹ Navid Kermani, *The Aesthetic*, h. 256

memuat kesyahduan, kekhusyukan, dan keseriusan generasi awal Muslim dalam mendengar Al-Qur'an.⁶⁰

Kermani mencatat bahwa banyak kasus dimana orang Arab konversi ke Islam karena mendengar bacaan Al-Qur'an apakah itu; didengarnya ketika dibacakan dalam shalat atau Rasulullah sendiri yang langsung membacakannya. Rasulullah duduk bersama mereka dan mengajak mereka masuk Islam sambil membacakan Al-Qur'an dan mereka pun menikmatinya. Seperti itu pula yang Rasulullah lakukan ketika bertemu dengan utusan suku Khazraj pada perjanjian Aqabah pertama.

Usman bin Maz'un salah seorang sahabat Nabi golongan pertama, memeluk Islam setelah Rasulullah membacakannya Q.S 16: 90. Umar yang dikenal temperamental takluk setelah dibacakan surat Taha oleh saudaranya. Begitu pula masuknya ke Islam orang Badui ketika dibacakan kepada mereka Al-Qur'an. Mereka berkata: "Saya bersumpah bahwa tidak ada seorang manusia pun yang mampu mencipta ujaran seperti ini"⁶¹

Demikian pula al-Ṭufail ketika mendengarkan qira'ah Nabi, berkatalah dia: "Saya adalah empu sastra yang ahli menilai mana gubahan sastra yang indah dan mana yang tidak. Tetapi, mendengar bacaan Muhammad, terus terang saya belum pernah mendengar untaian kalimat seindah ini..Tak lama kemudian, al-Ṭufail memeluk Islam dan kembali ke sukunya serta mengajak penduduk setempat untuk memeluk Islam.⁶²

⁶⁰ Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an* h. 74

⁶¹ Navid Kermani, *The Aesthetic*, h. 259

⁶² Abd al-Mālik Ibn Hisyām, *al-Sīrah al-Nabawiyah li Ibn Hisyām*, (Cet. II, Mesir: Mustafa al-Bābi al-Halabī wa awlāduh, 1955), h. 383

Contoh lain yang mencolok adalah kasus meninggalnya seorang sahabat bernama Zurra al-Harasyi ketika mendengar ayat Al-Qur'an dalam salat berjamaah dibacakan. Peristiwa seperti dua contoh di atas, baik respon langsung berupa jeritan, tangisan, keharuan ataupun kekaguman terhadap Al-Qur'an ketika dibacakan, merupakan data sejarah yang tidak saja dilakukan oleh generasi sahabat, melainkan juga oleh generasi tabi'in.⁶³

Apa yang dilakukan Kermani adalah penegasan peran serta arti penting akar budaya masyarakat Arab penerima wahyu dalam kaitan penerimaan estetik Al-Qur'an. Komunitas ini dikenal sebagai masyarakat yang tegas membedakan antara yang *indigeneus* ('arabi) dan yang asing ('ajam). Pembedaan tersebut meliputi ras, suku, warna kulit, dan yang sangat penting adalah bahasa. Kefasihan seseorang dalam mengartikulasikan bahasa Arab dalam kehidupan keseharian serta kepiawaian menggubah karya sastra atau sya'ir menjadi tolok ukur yang dominan untuk menentukan Arab tidaknya seseorang.

Fenomena kebahasaan masyarakat Arab menjadi pijakan utama analisis Kermani akan struktur dan fungsi bahasa Al-Qur'an sebagai sistem tanda. Meminjam teori bahasa dari Karl Buhler dan "imam" strukturalisme Praha, Jan Mukarovsky, yang memperkenalkan empat fungsi bahasa, yakni (i) paparan (ii) ekspresif; (iii) perintah; dan (iv) puitik. Kermani menghubungkan empat fungsi bahasa tersebut dengan struktur dan tanda bahasa yang dipakai Al-Qur'an, sehingga menjadi pemikat sastrawan Arab untuk memeluk Islam.⁶⁴

⁶³ Navid Kermani, *The Aesthetic*, h. 259

⁶⁴ Lihat Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an* h. 76

Keempat fungsi tersebut ditemukan secara jelas dalam Al-Qur'an, yang masing-masing saling menyempurnakan. Fungsi paparan acapkali berbarengan dengan fungsi ekspresif, misalnya ketika Al-Qur'an menjelaskan statusnya sebagai teks bacaan yang menjadi petunjuk bagi orang-orang beriman.

Sedangkan fungsi perintah juga banyak dijumpai di berbagai surat dan ayat, khususnya perintah-perintah Tuhan kepada umat manusia untuk menjalankan perintah-perintah-Nya. Sedangkan yang keempat, yakni fungsi puitik berkenaan dengan struktur dan gaya bahasa yang dipakai Al-Qur'an dalam menyampaikan pesan-pesannya. Kata puitik di sini hendaknya tidak dipahami sebagai "puisi" atau "prosa" seperti halnya gubahan sastra kemanusiaan, akan tetapi ia mewakili dimensi keindahan sastra yang sangat luas, termasuk variasi gaya bahasa, semisal *tasybih*, *tamsil isti'arah*, dan cabang-cabang *uslub* bahasa lainnya. Di antara keempat fungsi tadi, Kermani berpendapat bahwa fungsi puitik lebih menonjol dalam memberikan pengaruh estetik kepada para pembaca, khususnya masyarakat Arab awal penerima wahyu, seperti yang terekam dalam berbagai macam berita dan riwayat dalam literatur Islam klasik.

Konsekuensi dari keteguhan Kermani mengapresiasi fungsi puitik Al-Qur'an dengan tetap mengakui fungsi lainnya adalah penempatan Kermani terhadap Al-Qur'an sebagai teks, yakni teks yang sakral asal-usulnya, namun selalu menerima berbagai macam pendekatan kemanusiaan, tanpa mengurangi sakralitas teks tersebut. Sampai pada level ini, Kermani jelas dipengaruhi Nasr Abu Zaid,⁵⁶ pemikir yang menempatkan Al-Qur'an sebagai teks yang bisa dikaji dengan pendekatan-pendekatan ilmu bahasa dan sastra mutakhir, semisal semiotika dan hermeneutika, sekaligus terminologi-terminologi terkait, seperti tekstualitas, inter-tekstualitas, *self-*

reference dan meta-tekstualitas. Sebagai teks keagamaan, Al-Qur'an memiliki beberapa dimensi, seperti estetika, musikalitas, dan dimensi lainnya. Untuk memahaminya diperlukan banyak perangkat yang tidak sederhana. Sejalan dengan pengakuan Kermani bahwa teks memiliki banyak dimensi, maka statemen Muqātil ibn Sulaiman memiliki relevansi yang berarti. Ibn Sulaiman menegaskan bahwa seseorang belum bisa dikatakan menguasai Al-Qur'an sebelum ia betul-betul mengetahui berbagai dimensi yang dimiliki Al-Qur'an (لَا يَكُونُ الرَّجُلُ فَقِيهًا كُلَّ الْفَقْهِ) (حَتَّى يَرَى الْقُرْآنَ وَجُوهًا كَثِيرَةً⁶⁵).

Ketakjuban dan ketertarikan pendengar serta pembaca alQur'an pada era awal generasi muslim, dalam beberapa ayat Al-Qur'an, pun diabadikan. Ketakjuban tersebut banyak yang berasal dari pujian dan keterpanaan pendengar maupun pembaca, tidak peduli apakah pendengar dan pembaca seorang yang beriman atau tidak. Ayat-ayat yang menyinggung keterpukauan tersebut di antaranya adalah:

❖ Q.S. al-Sajdah/32: 15

إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

Terjemahan: Sesungguhnya orang yang benar-benar percaya kepada ayat-ayat Kami adalah mereka yang apabila diperingatkan dengan ayat-ayat itu mereka menyunjung sujud dan bertasbih serta memuji Tuhannya, dan lagi pula mereka tidak menyombongkan diri.⁶⁶

❖ Q.S. al-Isrā'/17: 106-109

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (١٠٦) قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا ۚ إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا (١٠٧)

⁶⁵ Muqātil ibn Sulaymān, *al-Wujūh wa al-Nazā'ir fi Al-Qur'an al-Azīm*, ditahkik oleh Ḥātim Ṣālih, (Cet. I; Dubai: al-Mājid li al-Ṣaqāfah wa al-Turās, 2006), h. 19

⁶⁶ DEPAG RI., h. 662

وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا (١٠٨) وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَنْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا (١٠٩)

Terjemahan: Dan Al Quran itu telah Kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian. # Katakanlah: "Berimanlah kamu kepadanya atau tidak usah beriman (sama saja bagi Allah). Sesungguhnya orang-orang yang diberi pengetahuan sebelumnya apabila Al Quran dibacakan kepada mereka, mereka menyungkur atas muka mereka sambil bersujud # dan mereka berkata: "Maha Suci Tuhan kami, sesungguhnya janji Tuhan kami pasti dipenuhi # Dan mereka menyungkur atas muka mereka sambil menangis dan mereka bertambah khusyu⁶⁷

❖ Q.S.al-Mā'idah/5: 83

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ

Terjemahan: Dan apabila mereka mendengarkan apa yang diturunkan kepada Rasul (Muhammad), kamu lihat mata mereka mencucurkan air mata disebabkan kebenaran (Al Quran) yang telah mereka ketahui (dari kitab-kitab mereka sendiri); seraya berkata: "Ya Tuhan kami, kami telah beriman, maka catatlah kami bersama orang-orang yang menjadi saksi (atas kebenaran Al Quran dan kenabian Muhammad saw.)⁶⁸

Ayat-ayat yang dituliskan di atas menunjukkan kekaguman dan ketakjuban para pendengar firman Tuhan, baik mereka mengimaninya ataupun tidak. Ketakjuban yang luar biasa para pendengar firman Tuhan tersebut terekam dengan baik dalam literatur Islam klasik yang menarasikan perilaku-perilaku pendengar beserta aktivitas keagamaan yang melengkapinya. Data-data yang menunjang potret generasi para pendengar firman Tuhan tersebut lebih banyak ditemukan dalam literatur *sirah* dan *magāzi*. Keduanya menginformasikan latar dan setting historis dan psikologis perilaku para pendengar dan pembaca firman Tuhan di era awal Islam. Dalam literatur tersebut ditemukan, aktivitas resepsi yang paling sering pada era tersebut

⁶⁷ DEPAG RI., h. 440

⁶⁸ DEPAG RI., h. 175

adalah reaksi spontan dari pendengar dan pembaca firman, yang ternyata juga beragam, dari mulai menangis, haru, larut dalam kesyahduan serta keterlibatan psikis lainnya.

Menurut data historis, Al-Qur'an sebagai wahyu dialamatkan pertama kali kepada Muhammad sebagai individu. Perintah Tuhan kepadanya untuk menyebarkan Islam kepada khalayak, menurut informasi Ibn al-Aṣir, dimulai pada tahun ketiga setelah wahyu diturunkan. Setelah itu, tercatat banyak laki-laki dan perempuan yang memeluk Islam sehingga menjadi buah bibir seluruh penduduk Mekah. Karena itulah, Tuhan kemudian memerintahkan Muhammad untuk secara terang-terangan menyebarkan ajaran Tuhan serta mengajaknya bergabung. Terhitung sejak wahyu pertama diturunkan, Nabi selama tiga tahun melakukan dakwah secara sembunyi-sembunyi⁶⁹ Kemudian Tuhan berfirman Q.S.al-Hijr/15: 94.

فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (٩٤)

Terjemahan: Maka sampaikanlah olehmu secara terang-terangan segala yang diperintahkan kepadamu dan berpalinglah dari orang-orang musyrik.⁷⁰

Lebih lanjut, Tuhan berfirman Q.S.al-Syu'arā'/26: 214-216.

وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ (٢١٤) وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢١٥) فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنَّي بِرِيءٍ مِّمَّا تَعْمَلُونَ (٢١٦)

Terjemahan: Berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu yang terdekat, serta rendahkanlah dirimu terhadap orang-orang yang mengikutimu, yaitu orang-orang yang beriman. Dan katakanlah: sesungguhnya aku hanya memberi peringatan yang menjelaskan.⁷¹

⁶⁹ Abd al-Mālik Ibn Hisyām, *al-Sīrah al-Nabawiyah li Ibn Hisyām*, Juz I, (Cet. II, Mesir: Mustafa al-Bābi al-Halabī wa awlāduh, 1955), h. 262

⁷⁰ DEPAG RI., h. 339

⁷¹ DEPAG RI., h. 589

Para sahabat diberitakan terpana sekaligus menangis tatkala mereka mendengarkan atau membaca Al-Qur'an. Menangis dan terpana karena takjub ini bisa dikatakan sebagai salah satu aspek efek estetik Al-Qur'an, seperti yang pernah diteliti oleh Navid Kermani. Contohnya sangat banyak, dan yang sangat mencolok adalah berita tentang menangisnya Umar Ibn al Khattab (w. 24H/644M) yang dulunya adalah musuh paling ditakuti pengikut Muhammad yang akhirnya menjadi khalifah kedua. Berita mengenainya secara lengkap adalah sebagai berikut. Suatu ketika, Umar menerima mandat untuk membunuh Nabi Muhammad saw. Sebelum melaksanakan tugasnya, Umar mendengar berita bahwa saudara perempuannya yang bernama Fatimah beserta suaminya, Sa'ad ibn Zaid, telah memeluk Islam. Terbakar oleh kemarahan, bergegaslah Umar menuju rumah Fatimah. Sesampai di depan pintu, ia mendengar dua orang sedang membaca Al-Qur'an. Umar segera masuk ke kamar. Buru-buru Sa'ad ibn Zaid menyembunyikan apa yang ia baca, sementara Fatimah tidak mampu lagi menyembunyikan karena lembaran Al-Qur'an masih tergeletak di pangkuannya. Umar pun langsung membentak: suara bacaan apa yang tadi saya dengar.⁷ Fatimah menjawab: kau tak mendengar apa-apa! Umar membentak lagi: "Saya telah dengar sesuatu dan kau telah mengikuti agama Muhammad" Ketika Umar hendak menciderai Sa'ad, Fatimah menubruk Umar seraya memegang kedua kakinya dan berkata: "Benar, kami telah masuk Islam dan mengimani Allah dan rasul-Nya, silakan lakukan apa yang hendak kau lakukan atas kami berdua!" Belum tega untuk menyiksa saudaranya, Umar kemudian bertanya kepada Fatimah: di mana lembaran yang tadi kamu baca? Kemudian Fatimah membacakan surat Thaha di depan Umar, dan baru satu ayat saja, Umar tiba-tiba menggigil, terpana dan meneteskan air mata serta berujar: Alangkah indahny bacaan ini. Karena haru, terpana dan penuh takjub

akan keindahan bahasa yang dimiliki Al-Qur'an, Umar pun memutuskan masuk Islam.⁷²

Contoh yang lain menginformasikan menangisnya Nabi ketika beliau mendengarkan bacaan Ibn Mas'ud. Menurut riwayat ini, Ibn Mas'ud mengisahkan bahwa suatu ketika, Nabi memerintahnya untuk membacakan Al-Qur'an. Ibn Mas'ud menjawab: Akankah aku membacakan sesuatu yang telah Tuhan turunkan kepadamu, wahai rasul ? Rasulullah menjawab: ya. Peristiwa ini direkam dalam shahih Bukhari⁷³ sebagai berikut:

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن الأعمش عن إبراهيم عن عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال قال لي النبي صلى الله عليه وسلم : (اقرأ علي) . قلت يا رسول الله اقرأ عليك وعليك أنزل ؟ قال (نعم) . فقرأت سورة النساء حتى أتيت إلى هذه الآية { فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا } . قال (حسبك الآن) . فالتفت إليه فإذا عيناه تذرفان (رواه البخاري)

Terjemahan: ... Kemudian Ibn Mas'ud membacakan surat an-Nisā'. Ketika sampai pada ayat ke 41 {Maka bagaimanakah (halnya orang kafir nanti)}, apabila kami mendatangkan seseorang saksi (rasul) dari tiap-tiap umat dan kami mendatangkan kamu (Muhammad) sebagai saksi atas mereka itu {umatmu}}. Sampai pada ayat ini, tiba-tiba Nabi menyela: Tolong hentikan, hai Ibn Mas'ud! Seraya terbata-bata dan menangis karena haru.⁷⁴

Penelitian Kermani sampai pada kesimpulan bahwa semenjak generasi awal muslim telah terdapat "masyarakat pendengar" Al-Qur'an. Kermani juga menyitir beberapa berita yang menginformasikan bahwa bangsa jin pun terpana mendengar Al-Qur'an dibaca umat manusia. Sehingga, tidaklah mengherankan bahwa banyak orang Arab yang hanya sekali mendengar bacaan Al-Qur'an kemudian masuk Islam.

⁷² Kermani, *The Aesthetic*, h. 260

⁷³ Al-Bukhari, *al-Jami' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, Juz VI, (Cet. III; Bairut: Dar Ibn Kaṣīr, 1987), h.1927

⁷⁴ Abu al-Fidā' Ismail ibn Amr ibn Kaṣīr, *Faḍa'il al Qur'ān*, (Cet. I; tp: Maktabah Ibn Taymiyah, 1416), h. 262

Demikian pula bacaan Al-Qur'an bisa menjadi resep yang sangat mujarab bagi penyakit kejiwaan maupun fisik. Dikisahkan, seorang sahabat bernama Abād ibn Bisyr yang tidak merasakan sakit tatkala diciderai musuh lantaran ia senantiasa membaca surat an-Nahl⁷⁵.

Abu Ubaid al-Qāsim ibn Sallām (w. 224/838), salah seorang pengkaji dan ahli Al-Qur'an generasi awal yang telah menulis buku berjudul *Faḍāil Al-Qur'an*, meriwayatkan: banyak berita yang menginformasikan aktivitas keseharian para sahabat berkenaan dengan Al-Qur'an. Menurut salah satu berita yang dibawanya, Ibn Umar melihat seseorang asal Irak yang pingsan di tengah jalan, sehingga banyak orang yang kemudian turun tangan untuk menolongnya. Seseorang menceritakan kepada Ibn Umar bahwa orang tersebut setiap kali membaca Al-Qur'an atau mendengar nama Tuhan disebut ia langsung pingsan karena ketakutan yang sangat kepada Tuhan. Ibn Umar kemudian mengatakan bahwa dirinya juga sangat takut kepada Tuhan, akan tapi ketakutannya tidak pernah menjadikannya pingsan.⁷⁶ Kisah di satu sisi, ketakjuban dan keterpanaan yang ekstrem seorang pendengar dan pembaca Al-Qur'an, dan di sisi lain, ketakjuban tersebut hendaknya tidak sampai merusak kondisi fisik seseorang. sebaliknya, yang disarankan adalah penghayatan yang tulus akan firman, dan bisa berimbas kepada psikis sekaligus sebagai penghayat yang baik.

Berita yang lain mengisahkan penghayatan dan perilaku Abu Bakar, sahabat Nabi dan juga Khalifah pertama. Dikisahkan bahwa Abu Bakar, ketika membaca Al-

⁷⁵Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an*, h. 63

⁷⁶Abu Ubaid al-Qāsim Ibn Sallām, *Faḍāil Al-Qur'an wa Ma'alimuh wa Adābuh*, Juz II (al-Magrib: Faḍālah, 1995), h. 15

Qur'an, khususnya dalam shalat, ia tidak kuasa menahan tangis karena haru dan sekaligus menjadikannya sangat khusyuk. Bahkan, ketika suatu hari Rasulullah sakit keras dan tidak bisa menjadi imam shalat dan meminta Abu Bakar untuk menggantikannya sebagai imam, Aisyah, putri Abu Bakar menolaknya. Kata Aisyah: Kalau engkau meminta Abu Bakar untuk menjadi imam shalat, pastilah para makmum tidak bisa lagi memahami apa yang dibaca Abu Bakar, karena akan menangis dengan sangat keras. Aisyah lalu meminta Nabi mengutus Umar untuk menggantikannya.⁷⁷

Riwayat lain merupakan informasi akan perintah dan anjuran Nabi untuk membaca Al-Qur'an secara musikal serta suara yang merdu. Berita seperti ini banyak sekali diriwayatkan, dan salah satunya adalah berasal dari Ibn Majah. Sa'ad ibn Waqqās pernah mendengar Nabi bersabda.

إن هذا القرآن نزل بحزن . فإذا قرأتموه فابكوا . فإن لم تبكوا فتباكوا . وتغنوا به... (رواه ابن ماحه)⁷⁸

Terjemahan: Al-Qur'an ini diturunkan dengan penuh kesedihan. Ketika kalian membacanya, seyogyanya kalian menangis. Jika kalian tak bisa menangis, berusaha lah menangis, dan bacalah dengan suara yang bagus lagi merdu

Dalam shahih Bukhari, Al-Qur'an diibaratkan seruling untuk menggambarkan suara yang indah

عن أبي موسى رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : (يا أبا موسى لقد أوتيت مزمارا من مزامير آل داود) (رواه البخارى)⁷⁹

⁷⁷ Al-Bukhari, *al-Jami' al-Ṣahīh*, h. 1/240

⁷⁸ Ibn Mājah Abu Abdulah Ibn Yazīd al- Quzwaeni, *Sunan Ibnu Majah*, ditahkik oleh Fuad al-Bāqi. Juz I, (Bairut: Dar al-Fikr), h. 424

⁷⁹ Al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣahīh*, h. VI/1925

Terjemahan: Dari Abu Musa ra, dari Rasulullah saw. bersabda: wahai Abu Musa saya telah diberi seruling keluarga Nabi Daud.⁸⁰

Keterpanaan dan ketakjuban pendengar sebagai reaksi terhadap Al-Qur'an tidak hanya berlaku bagi yang mengimaninya, tetapi juga kaum Arab lainnya yang belum beriman. Ada beberapa berita yang dibawa al-Suyuthi yang mengisahkan ketakjuban orang Arab tatkala mereka mendengar Al-Qur'an padahal belum memeluk Islam. Al-Baihaqi dan al-Hakim mengisahkan dari Ibn Abbas: al-Walid ibn al-Mughirah mendatangi Nabi. Saat itu Nabi sedang membaca Al-Qur'an. Kemudian al-Mughirah berkata: "

ووالله إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنّه ليعلو وما يعلو، وإنّه ليحطم ما تحته،

Artinya: Demi Tuhan, sesungguhnya kata-kata yang dia ucapkan adalah keajaiban dan diatasnya adalah pesona. Bagian paling atasnya berbuah sementara bagian paling bawah sangat kaya, dia tinggi dan tak ada yang mengatasinya dan meremukkan yang lebih rendah darinya.⁸¹

Contoh lain adalah komentar Badr Ibn al-Hariṣ, seorang musuh Nabi yang suatu ketika pernah mengatakan:

"Wahai orang-orang Quraisy, telah jelas bagi kalian semua dan tidak ada lagi jalan untuk menghindarkan diri. Muhammad dulu adalah seorang pemuda yang kalian juluki sebagai orang yang paling bisa dipercaya di antara kalian. Sekarang, bersamaan dengan pertambahan dan kematangan usia, kalian mengatakan bahwa Muhammad adalah tukang ramal, tukang tenung, penyair, dan orang gila atau kesurupan. Demi Tuhan, dia bukanlah, karena kita tahu persis apa itu syair. Dia bukan pula ahli atau tukang tenung, karena kita tahu bagaimana tenung itu. Dia bukan pula peramal, karena dia tahu apa dan bagaimana pekerjaan peramal. Dia juga tak mungkin gila atau kesurupan, karena kita tahu bagaimana sebenarnya orang gila dan kesurupan. Untuk itu,

⁸⁰ Digambarkan dengan kata *mizmār* yang berarti seruling namun maksudnya adalah suara yang indah, identik dengan kata Mazmur dalam tradisi Kristen

⁸¹ Al-Zahabi, *Tārikh al-Islām* maktabah syamilah. Dengan redaksi yang sedikit berbeda lihat misalnya dalam Sayyid Qutb, *al-Taṣwīr al-Fanni fi al-Qurān*, (t.tp: tp, 1966), h. 13

wahai para pembesar Quraisy, buatlah rencana lain yang matang untuk bisa mengalahkan Muhammad..."⁸²

Pembacaan atau resitasi Al-Qur'an bagi umat Islam generasi pertama juga merupakan media yang efektif untuk menikmati serta menghayati keindahan bahasa dan pesona Al-Qur'an, baik dari sisi musikalitas, bahasa, serta linguistik, di sela aktivitas pembacaan dalam ibadah mereka. Dengan membaca Al-Qur'an, para sahabat banyak yang meneteskan air mata karena haru, takjub, dan terpana dengan keindahan untaian yang dimiliki Al-Qur'an. Banyak penelitian yang menempatkan pembacaan Al-Qur'an di posisi sentral dalam kehidupan sosial keagamaan masyarakat Muslim generasi awal.

Al-Qur'an memiliki pengaruh kuat terhadap orang Arab yang mendengar Al-Qur'an dibacakan kepada mereka untuk pertama kali. Fenomena ini tercermin dalam teks Al-Qur'an itu sendiri. Bangsa Arab yang hidup semasa dengan Nabi saw. bukanlah ahli balaga (retorika), bukan pula kritikus sastra, meski demikian, mereka memiliki potensi naluriah untuk memahami apa yang dibacakan kepada mereka dan memiliki kemampuan alami untuk merasakan kefasihannya. Mereka tahu, bahwa Al-Qur'an bukan tutur kata biasa, baik dilihat dan segi lafal maupun makna; mengungguli segala tutur yang sebelumnya pernah mereka dengar dari para cerdik-cendekia dan pujangga bahasa (fusahā').

Adapun yang menolaknya karena takut kehilangan kedudukan sosial, politik, dan keagamaan, menuduh Nabi saw. dengan berbagai tuduhan agar tercipta keyakinan, bahwa sumber Al-Qur'an itu bukan wahyu Ilahi yang benar dan penuturnya bukan Nabi yang diutus oleh Allah. Dari sini, mereka mengatakan, bahwa

⁸²Ahmad ibn Abd al-Wahhāb, *Nihayat al-Arab fi al-Adab*, juz XVI(Cet. I; Dār al-Kutub wa al-Waṣāiq al-Qawmiyah, t.th), h. 204

kata-katanya itu hanyalah sihir yang dipelajarinya dari orang-orang terdahulu atau tidak lebih dari perkataan manusia biasa (Q.S. 74: 24-25). Nada Al-Qur'an, seperti *faṣīlah-faṣīlah* (pengujung-pengujung ayat) bersajak mereka serupakan dengan untaian kata-kata para penyair dan mantra para juru ramal (dukun). Bahkan, dengan terus terang, mereka menuduh Nabi Muhammad saw. sebagai seorang penyair (Q.S. 21: 5). Sesuai dengan budaya pada waktu itu, menuduh orang lain sebagai penyair, berarti menuduhnya memiliki khadam dari bangsa jin yang selalu membisikkan kata-kata kepadanya. Lebih dari itu, mereka menuduh beliau sebagai orang gila (Q.S. 15: 6); dirasuki jin. Singkatnya, mereka ingin menegaskan, bahwa beliau bukan seorang Nabi yang membuat mereka pantas untuk meninggalkan tuhan-tuhan mereka demi mengikutinya (Q.S. 37: 36). Tuturnya adalah dusta yang diada-adakan (Q.S. 381: 7, mimpi-mimpi bohong (Q.S. 211: 5). Kisah-kisahanya adalah dongeng-dongeng tentang orang-orang masa lalu yang bisa mereka tuturkan jika mereka mau (Q.S. 8: 31, tutur itu dicatatnya saat didiktekan setiap pagi dan petang (Q.S. 25: 5) dan tidak lebih daripada kebohongan yang diada-adakan oleh beliau dengan bantuan orang lain (Q.S. 251: 4)

C. Relasi Sastra dan I'jaz Al-Qur'an

Kata mukjizat dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* diartikan sebagai “kejadian atau peristiwa ajaib yg terjadi pada Nabi atau rasul Allah, bertujuan untuk memperkuat kerasulan dan untuk melemahkan bantahan atau tantangan dari kaum tak beriman; tidak masuk akal.”⁸³

⁸³ Tim Penyusun Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Jakarta, 1998 *Kamus Bahasa Indonesia* h. 1049

Kata mukjizat secara etimologis berasal dari bahasa Arab yang secara morfologis berbentuk *ism fā'il* dan diturunkan dari akar kata "عجز",. Secara leksikal memiliki dua arti dasar yaitu "lemah" dan "bagian belakang".⁸⁴ Kata "عجز" adalah *fi'l lāzim* atau intransitif yang kemudian mendapat tambahan partikel *alif* didepannya sehingga menjadi transitif "اعجز" artinya "melemahkan". Dari kata transitif inilah kemudian membentuk kata mukjizat. Pelakunya (yang melemahkan) dinamai *mu'jiz* dan bila kemampuannya melemahkan pihak lain amat menonjol sehingga mampu membungkam lawan, maka ia dinamai "معجزة". Tambahan *tā marbutah* di akhir kata mengandung arti *mubālagah* (bentuk hiperbola)⁸⁵

Mukjizat didefinisikan oleh pakar Islam, antara lain, sebagai "suatu hal atau peristiwa luar biasa yang terjadi melalui seorang yang mengaku Nabi, sebagai bukti kenabiannya yang ditantang kepada yang ragu, untuk melakukan atau mendatangkan hal serupa, namun mereka tidak mampu melayani tantangan itu."⁸⁶

Berbicara tentang penafsiran sastra (al-tafsīr al-adabī) seseorang tidak boleh menafikan konsep *i'jāz Al-Qur'an*. Hal ini dikarenakan kepercayaan para pengkaji Al-Qur'an muslim akan adanya aspek *i'jāz* tersebut, meski pendekatan yang digunakan beragam. Keragaman tersebut berpulang pada perbedaan keahlian dan spesialisasi dari sarjana muslim sendiri. Di antara mereka terdapat yang mengungkapkan aspek-aspek legal yang dimiliki Al-Qur'an, sedang sebagian yang lain mengkaji aspek keindahan bahasa serta ungkapan yang dipakai oleh Al-Qur'an.

⁸⁴ Abu Husain bin Ahmad bin Fāris bin Zakariyā', *Maqāyīs al-Lughah*, ditahkik oleh Abd al-Salam Muhammad Hārun, Juz IV (tp; Ittihād al-Kitāb al-Arabī, 2012), h. 190

⁸⁵ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, (Cet. XIV; Bandung: Mizan, 2003), h. 23

⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an*, h. 23

Dalam sejarah kemanusiaan para utusan yang di utus oleh Allah selalu dibekali mukjizat untuk meyakinkan manusia terhadap pesan dan misi yang dibawa oleh para utusan itu. Dan mukjizat itu selalu dikaitkan dengan perkembangan dan keahlian masyarakat yang dihadapi tiap-tiap Nabi. Dalam Islam, umat Islam meyakini bahwa mukjizat yang paling agung adalah Al-Qur'an. Namun yang menjadi pertanyaan, apakah Al-Qur'an yang diyakini umat Islam sebagai mukjizat itu dapat ditandingi oleh akal pikiran manusia. Kajian tentang ke-i'jaz-an Al-Qur'an pada dasarnya adalah kajian tentang karakteristik teks yang membedakannya dan membuatnya lebih unggul dari teks-teks lain dalam kebudayaan. Artinya, Al-Quran sebagai mu'

Mukjizat tidak dapat dilepaskan dari keunggulan tekstualnya dari teks serupa pada zamannya.⁸⁷ Di sisi lain, keberadaan al-Quran, yang di dalamnya terdapat ke-i'jaz-an yang adalah mukjizat bagi Nabi Muhammad, terkait erat dengan kondisi nyata masyarakat pada masa beliau hidup. Nabi Muhammad hidup pada masa dimana sastra menjadi bagian dari kehidupan masyarakat sehari-hari.

Karena itu, kemukjizatan Nabi Muhammad berupa teks yang dapat mengalahkan semua bentuk teks yang ada pada masa itu, sehingga tidak ada satupun dari manusia yang dapat menandinginya. Sebagai kilas balik, Nabi Musa hidup pada masa dimana sihir meraja-lela dalam masyarakat. Karenanya, Allah memberikan kepadanya mukjizat berupa tongkat yang dapat berubah menjadi ular yang dapat mengalahkan semua sihir kaumnya. Demikian pula dengan Nabi Isa yang hidup pada masa ketika pengobatan berkembang dengan sangat pesatnya. Maka di antara

⁸⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maflum al-Nash: Dirasat fi Ulūm Al-Qur'an*, (Cet. II; Bairut: al-Markaz al-Šaqafi al-Arabi, 1994), h. 137

kemukjizatnya adalah kemampuannya dalam menyembuhkan berbagai penyakit, bahkan menghidupkan kembali orang yang telah mati, dan lain sebagainya.

- Unsur-unsur yang Menyertai Mukjizat⁸⁸

Berdasarkan definisi mukjizat di atas, terlihat sekian banyak unsur penting yang harus menyertai sesuatu itu sehingga ia dapat dinamai mukjizat. Unsur-unsur tersebut adalah:

1. Hal atau peristiwa yang luar biasa

Peristiwa-peristiwa alam, misalnya, yang terlihat sehari-hari, walaupun menakjubkan tidak dinamai mukjizat, karena ia telah merupakan sesuatu yang biasa. Yang dimaksud dengan luar biasa adalah sesuatu yang berada di luar jangkauan sebab dan akibat yang diketahui secara umum hukum-hukum-nya. Dengan demikian hipnotisme atau sihir, misal-nya, walaupun sekilas terlihat ajaib atau luar biasa, namun karena ia dapat dipelajari maka ia tidak termasuk dalam pengertian "luar biasa" dalam definisi di atas.

2. Terjadi atau dipaparkan oleh seorang yang mengaku Nabi

Tidak mustahil terjadi hal-hal di luar kebiasaan pada diri siapa pun. Namun apabila bukan dari seorang yang mengaku Nabi, maka ia tidak dinamai mukjizat. Boleh jadi sesuatu yang luar biasa tampak pada diri seorang yang kelak bakal menjadi Nabi. Ini pun tidak dinamai mukjizat tetapi *irhāsh*. Boleh jadi juga keluarbiasaan itu terjadi pada seseorang yang taat dan dicintai Allah, tetapi ini pun tidak dapat disebut mukjizat. Hal seperti ini dinamai *karāmah* atau kekeramatan, yang bahkan tidak

⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an*, h. 24

mustahil terjadi pada seseorang yang durhaka kepada-Nya. Yang terakhir ini dinamai *ihānah* (penghinaan) atau *istidrāj* ("rangsangan" untuk lebih durhaka).

Bertitik tolak dari keyakinan umat Islam bahwa Nabi Muhammad saw. adalah Nabi terakhir, maka tidak mungkin lagi terjadi suatu mukjizat sepeninggal beliau, walaupun ini bukan berarti bahwa keluarbiasaan tidak dapat lagi terjadi dewasa ini.

3. Mengandung tantangan terhadap yang meragukan kenabian

Tentu saja tantangan ini harus berbarengan dengan pengakuannya sebagai Nabi, bukan sebelum atau sesudahnya. Di sisi lain, tantangan tersebut harus pula merupakan sesuatu yang sejalan dengan ucapan sang Nabi. Kalau misalnya ia berkata, "Batu ini dapat berbicara," tetapi ketika batu tersebut berbicara, dikatakannya bahwa "Sang penantang berbohong" maka keluarbiasaan ini bukanlah suatu mukjizat tetapi *ihānah* atau *istidrāj*.

4. Tantangan tersebut tidak mampu atau gagal dilayani

Bila yang ditantang berhasil melakukan hal serupa, maka ini berarti bahwa pengakuan sang penantang tidak terbukti. Perlu digarisbawahi di sini bahwa kandungan tantangan harus benar-benar dipahami oleh yang ditantang. Bahkan untuk lebih membuktikan kegagalan mereka, biasanya aspek kemukjizatan masing-masing Nabi adalah hal-hal yang sesuai dengan bidang keahlian umatnya.

Mukjizat Nabi Musa a.s. yakni beralihnya tongkat menjadi ular yang dihadapkan kepada masyarakat yang amat mengandalkan sihir. Mukjizat yang begitu jelas ini benar-benar membungkamkan para ahli sihir yang ditantang oleh Nabi Musa a.s. sehingga mereka tak kuasa kecuali mengakui kekalahan mereka, walaupun Fir'aun mengancam dengan aneka ancaman (baca Q.S Tāha). Demikian pula argumen

mukjizat Nabi Isa yang bersinggungan dengan kematangan kedokteran pada masanya, dan keindahan berbahasa pada masa Muhammad.⁸⁹

Hanya saja perlu digaris bawahi bahwa i'jaz Al-Qur'an menurut Muhammad Shahrur, tidak semata-mata terletak pada keindahan redaksinya namun juga mencakup kandungan maknanya. Karena jika terbatas pada redaksinya maka itu hanya berlaku untuk orang Arab saja sementara Al-Qur'an ditujukan kepada seluruh manusia⁹⁰. Di samping teks dan makna, aspek suara Al-Qur'an ketika dibacakan secara benar juga memiliki pengaruh terhadap orang yang tak paham pun bahasa Arab.

Mukjizat Nabi sebelum Nabi Muhammad saw. bersifat material temporal dan lokal. Keperkasaan Perahu Nabi Nuh as. yang dibuat atas petunjuk Allah sehingga mampu membelah ombak dan gelombang yang hebat, tidak terbakarnya Nabi Ibrahim as. yang dilontarkan dalam kobaran api; tongkat Nabi Musa a.s. yang berubah jadi ular; dan kemampuan medis yang dimiliki oleh Nabi Isa a.s. yang semuanya atas izin Allah, dan lain-lain, adalah bukti bahwa mukjizat mereka dibatasi oleh ruang dan waktu serta bersifat fisikal dan berakhir dengan wafatnya si empunya mukjizat. Ini berbeda dengan mukjizat Nabi Muhammad saw. yang sifatnya psikis dan terjangkau oleh akal. Karena sifatnya yang demikian, maka ia tidak dibatasi oleh suatu tempat atau masa tertentu. Mukjizat Al-Quran dapat dijangkau oleh setiap orang yang menggunakan akalnya di mana dan kapanpun.⁹¹

⁸⁹Badr al-Din Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhān fī ulum Al-Qur'an*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, cet H, 1977. juz D, hlm. 58.

⁹⁰Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, (Cet. IV; Yogyakarta: Elsaq Press, 2008), h. 245

⁹¹Lihat misalnya 'Aisyah Abd al-Rahman Bint al-Syafi', *al-I'jāz al-Bayānī li al-Qur'ān*, (t.t. : Dār al-Ma'ārif, t.th.), h. 55-56

Para Nabi sebelum Nabi Muhammad saw., ditugaskan untuk masyarakat dan masa tertentu. Karena itu mukjizat mereka hanya berlaku untuk masa dan masyarakat tersebut, tidak untuk sesudah mereka. Ini berbeda dengan Nabi Muhammad saw. yang diutus untuk seluruh umat manusia hingga akhir zaman, sehingga bukti kebenaran ajarannya harus selalu siap dipaparkan kepada setiap orang yang ragu di mana dan kapan pun berada. Jika demikian halnya, tentu mukjizat tersebut tidak mungkin bersifat material, karena kematerialan membatasi ruang dan waktunya.

Dalam hubungannya dengan perkembangan intelektual, manusia -menurut August Comte (1798-18523)-⁹² mengalami tiga fase intelektual.

1. Tahap teologis; tingkat pemikiran manusia bahwa semua benda di dunia mempunyai jiwa dan itu disebabkan oleh suatu kekuatan yang berada di atas manusia.

2. Tahap metafisis; tahap manusia menganggap bahwa di dalam setiap gejala terdapat kekuatan-kekuatan atau inti tertentu yang pada akhirnya akan dapat diungkapkan. Oleh karena adanya kepercayaan bahwa setiap cita-cita terkait pada suatu realitas tertentu dan tidak ada usaha untuk menemukan hukum-hukum alam yang seragam.

3. Tahap positif: tahap dimana manusia mulai berpikir secara ilmiah

Tanpa memasuki rincian pandangan di atas, serta kritik-kritik yang diajukan terhadapnya, secara umum dapat dibenarkan bahwa manusia mengalami perimbangan dalam cara berpikirnya. Salah satu dampaknya adalah menyangkut pembuktian kebenaran mukjizat yang dipaparkan oleh para Nabi.⁹³

⁹² Untuk uraian yang lebih detil dapat dilihat pada karya Auguste Comte *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, terj. Harriet Martineau, Vol III, (Kitchener: Bathoche Books, 2000), h. 5-168,

⁹³ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an*, h. 37

Umat para Nabi, khususnya sebelum Nabi Muhammad saw. amat membutuhkan bukti kebenaran, yang harus sesuai dengan tingkat pemikiran mereka. Nah ketika itu bukti tersebut harus demikian jelas dan langsung terjangkau oleh indra mereka. : "Jika kamu tidak melihat tanda dan mukjizat, maka kamu tidak akan percaya. Demikian sabda Nabi a.s. yang diabadikan dalam Perjanjian Baru, Yahya IV: 48. Pada saat lain beliau bersabda, "Jikalau Aku tidak melakukan pekerjaan-pekerjaan Bapa-Ku, janganlah percaya kepadaku" (Yahya X: 37).

Tetapi setelah manusia mulai menanjak ke tahap kedewasaan berpikir, maka bukti yang bersifat indrawi tidak dibutuhkan lagi. Itu sebabnya Nabi Muhammad saw. ketika dimintai bukti-bukti yang sifatnya demikian oleh mereka yang tidak percaya, beliau diperintahkan Allah untuk menjawab, Q.S. al-Isrā' 17: 93

أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفْيِكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرُؤُهُ ۚ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (٩٣)

Terjemahan: Atau kamu mempunyai sebuah rumah dari emas, atau kamu naik ke langit. Dan kami sekali-kali tidak akan mempercayai kenaikanmu itu hingga kamu turunkan atas kami sebuah kitab yang kami baca". Katakanlah: "Maha Suci Tuhanku, bukankah aku ini hanya seorang manusia yang menjadi rasul?"⁹⁴

Dalam ayat yang lain Nabi Muhammad saw. diperintahkan oleh Allah Swt. untuk menjawab, Q.S. 29: 50

قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ

Terjemahan: Katakanlah: "Sesungguhnya mukjizat-mukjizat itu terserah kepada Allah. Dan sesungguhnya aku hanya seorang pemberi peringatan yang nyata".⁹⁵

Allah melanjutkan jawaban di atas, dengan firman-Nya: Q.S. 29: 51

⁹⁴ DEPAG RI., h. 438

⁹⁵ DEPAG RI., h. 636

أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

Terjemahan: Dan apakah tidak cukup bagi mereka bahwasanya Kami telah menurunkan kepadamu Al Kitab (Al Quran) sedang dia dibacakan kepada mereka? Sesungguhnya dalam (Al Quran) itu terdapat rahmat yang besar dan pelajaran bagi orang-orang yang beriman.⁹⁶

Nazmi Luke, seorang pendeta Mesir, menulis dalam bukunya *Muhammad Ar-Rasul wa Ar-Risalah* sebagai berikut: “Menurut keyakinan saya, membuktikan kebenaran suatu ajaran yang benar dengan sesuatu yang bersifat luar biasa (mukjizat indrawi) tidak dapat diterima kecuali dalam kondisi ketidakdewasaan pikiran manusia. Hal ini bagaikan membujuk seorang anak kecil untuk makan. Bila anak tersebut telah dewasa tentu dia akan makan tanpa dibujuk.”

Selanjutnya Luke menulis, Tidak dapat disangkal bahwa menghidupkan orang mati, mengembalikan penglihatan orang buta, dan lain-lain merupakan hal-hal yang bernilai amat agung. Akan tetapi, itu semua tidak akan berarti sama sekali apabila ia dimaksudkan untuk membuktikan bahwa $2+2=9$. Karena itu adalah wajar jika dipaparkan kepada manusia yang telah mencapai kedewasaannya bukti-bukti rasional dan logis.⁹⁷

Di samping itu, Al-Quran juga mengemukakan alasan lain mengapa bukti utama (mukjizat Nabi Muhammad saw.) bukan yang bersifat indrawi dan material. Allah berfirman, Q.S. 17: 59

وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ

Terjemahan: Dan sekali-kali tidak ada yang menghalangi Kami untuk mengirimkan (kepadamu) tanda-tanda (kekuasaan Kami), melainkan karena tanda-tanda itu telah didustakan oleh orang-orang dahulu⁹⁸

⁹⁶ DEPAG RI., h. 636

⁹⁷ M. Quraish Shihab, Mukjizat *Al-Qur'an*, h. 24

⁹⁸ DEPAG RI., h. 433

Ayat lain yang mendukung bahwa Al-Qur'an adalah mengandung nilai i'jāz sastra adalah Q.S. 9: 6

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ

Terjemahan: Dan jika seorang diantara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah ia ke tempat yang aman baginya. Demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui.⁹⁹

Ayat ini menandakan bahwa Al-Qur'an seharusnya diperdengarkan kepada mereka kaum musyrikin agar mereka dapat merasakan kekuatan yang ada dibalik ayat-ayatnya sehingga ia mempercayai kenabian Muhammad saw.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa mukjizat Nabi Muhammad lebih elegan dan natural dibandingkan dengan mukjizat para Nabi sebelumnya. Gambaran tentang Al-Qur'an sebagaimana yang diberikan oleh orang-orang musyrik Mekah sebagai tindak ujaran yang menyerupai ucapan-ucapan para dukun, atau sebagai ucapan puitik yang menyerupai ucapan-ucapan para penyair, tidak lain merupakan ekspresi dari fakta bahwa hakekat Al-Qur'an ditangkap sebagai teks sastra yang lebih menysar persoalan rasa.

Namun muncul masalah baru di mana orang-orang musyrik justru menganggap bahwa Muhammad adalah seorang penyair bahkan dukun disebabkan karena kemiripan Al-Qur'an dengan genre sastra yang mereka kenal. Sebenarnya, orang-orang musyrik Mekah sama sekali tidak salah di dalam memahami seperti itu. Bukankah struktur stilistika surat-surat makkiyah yang pendek-pendek, yang diturunkan di masa-masa awal sangat bertumpu pada struktur sajak, yang merupakan

⁹⁹ DEPAG RI., h. 278

karakter menonjol dalam ucapan-ucapan para dukun dan jimat-jimat para penyihir? Selain itu, bukankah struktur formal puisi dari kasidah Arab yang didasarkan pada "qāfiyah" dan segala variasinya dalam "bait" puisi, menandakan adanya kemiripan stilistika antara surat-surat yang disebutkan tadi dengan puisi?

Namun demikian, problem orang-orang musyrik Mekah adalah bahwa mereka tidak hanya menangkap kemiripan ini saja, dan seandainya mereka cukup hanya melakukan hal itu saja sambil memberikan catatan adanya "pertautan" dan "perbedaan" niscaya persoalannya selesai. Persoalan mereka adalah bahwa mereka tidak hanya menangkap watak teks itu saja, tetapi melangkah lebih jauh, yaitu menolak sumber keilahian teks dengan menuduh Muhammad sebagai "dukun", sebagai "penyair" dan sebagai "penyihir", serta bahwa dia menciptakan Al-Qur'an ini dengan bantuan orang-orang lain. Oleh karena itu, di samping tuduhan-tuduhan tersebut mereka menambahkan tuduhan "bohong" kepada Muhammad. Tuduhan-tuduhan inilah yang tepatnya dipermasalahkan Al-Qur'an.¹⁰⁰

Dari sini kita dapat memahami mengapa sebagian ulama Muslim berusaha menafikan bentuk kemiripan stilistika apapun antara Al-Qur'an al-Karim dengan teks-teks lainnya yang berasal dari kebudayaan pra-Islam tidak terkecuali dalam hal ini "sajak" dan puisi. Ini dapat terjadi meskipun teori kesinambungan menandakan bahwa mukjizat Nabi Islam ini terkait dengan jenis aktifitas di mana bangsa memiliki keunggulan dalam aktifitas tersebut, maksudnya aktifitas sastra dan yang terkait dengannya seperti retorika dan keindahan berbahasa. Kaitan antara watak "mukjizat" yang menunjukkan kebenaran Nabi dan watak aktifitas yang menjadi karakter suatu

¹⁰⁰Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmūd*, h. 140-141

kelompok masyarakat ke mana Nabi diutus, merupakan kenyataan mukjizat-mukjizat para Nabi terdahulu secara keseluruhan.

Akan tetapi ada perbedaan yang memisahkan antara mukjizat Muhammad dengan mukjizat para Nabi sebelumnya. Karakter dari mukjizat-mukjizat para Nabi yang mendahului Muhammad adalah bahwa mukjizat-mukjizat tersebut terpisah dari wahyu itu sendiri, dan terpisah dari teks-teks suci. Mukjizat-mukjizat tersebut menjadi semacam "petunjuk" eksternal yang menunjukkan kebenaran Nabi dan kebenaran ajaran yang dibawanya sebagai dari Allah.

Sementara mukjizat yang menunjukkan kebenaran kenabian Muhammad adalah mukjizat yang terdapat dalam struktur wahyu itu sendiri, Al-Qur'an, yaitu mukjizat tekstual kebahasaan dan kesastraan. Inilah tentunya makna yang dikehendaki oleh Ibn al-Khaldun ketika menonjolkan ciri-ciri yang membedakan mukjizat Nabi Islam dan mukjizat-mukjizat para Nabi lainnya, ciri-ciri tersebut adalah bahwa mukjizat Nabi Muhammad berkarakterkan pada "persenyawaan antara dalil dan madlul-nya"¹⁰¹

Al-Qur'an meskipun memiliki beberapa ayat yang kebetulan sejalan *wazan* syair misalnya Q.S. al-Lahab/111: 1

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ

Ayat diatas jika di-*taqti'* akan didapati sejalan dengan *wazan* ” مستقعلن

”مفاعلن

¹⁰¹Lihat Ibn Khaldun *al-Muqaddimah*, (Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, Roinit. tt.) h. 95.

Meski demikian tidaklah mesti bahwa ia identik dengan syair. Seandainya seorang penjual sayur berteriak:

من يشتري باذنجان

Artinya: Siapa yang mau membeli terong

Frasa diatas mengikuti metrik "مستقلن مفعولان" bisakah dikatakan bahwa frasa itu adalah syair meskipun orang yang mengucapkannya tidak bermaksud untuk bersyair?¹⁰² Pola ujaran yang demikian itu banyak terjadi dalam pembicaraan sehari-hari tanpa kita mengidentifikasinya sebagai syair.

Meskipun demikian, sebagian ulama Islam tidak pernah berhenti berusaha memisahkan struktur Al-Qur'an secara stilistika dari struktur teks-teks lain dalam kebudayaan yang sama. Mereka tidak menangkap bahwa dengan upaya memisahkan tersebut sebenarnya mereka menghancurkan "dalil" yang menegaskan kemukjizatan itu sendiri. Sebagai contoh, inilah yang diupayakan oleh Abu Bakr al-Baqillāni (w. 404 H/1013 M) ketika ia berusaha menegaskan bahwa *fāṣilah-fāṣilah* Al-Qur'an tidak terkait dengan jenis uslub sajak yang dikenal di kalangan bangsa Arab dahulu. Dari sini dia membuat definisi sendiri terhadap sajak. Tujuan di balik pembuatan ini adalah menolak keberadaan sajak dalam Al-Qur'an al-Karim. Ia mengatakan:

"والذي يقدرونه أنه سجع فهو وهم لأنه قد يكون الكلام على مثال السجع وإن لم يكن سجعاً لأن ما يكون به الكلام سجعاً يختص ببعض الوجوه دون بعض لأن السجع من الكلام يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يؤدي السجع وليس كذلك ما اتفق مما هو في تقدير السجع من القرآن لأن اللفظ يقع فيه تابعا للمعنى وفصل بين أن ينتظم الكلام في نفسه بألفاظه التي تؤدي المعنى المقصود فيه وبين أن يكون المعنى منتظما دون اللفظ ومتى

¹⁰²Abu Usmān Amr bin al-Jāhiz, *al-Bayān wa al-Tabyīn*, ditahkik oleh, Abd al-Salām, Juz I, (Cet. VII; Kairo: Maktabah al-Khāniji, 1994), h. 289

ارتبط المعنى بالسجع كانت إفادة السجع كإفادة غيره ومتى انتظم المعنى بنفسه دون السجع كان مستجلبا لتحسين الكلام دون تصحيح المعنى¹⁰³.

Tidak disangsikan bahwa perbedaan ini bertujuan baik, yaitu menghilangkan dugaan yang muncul dari anggapan bahwa kemiripan stilistika antara al-Qur'an dengan teks-teks lainnya dapat menimbulkan anggapan bercampuraduknya kenabian dengan perdukunan. Anggapan inilah yang muncul pada bangsa Arab yang menolak dakwah Islam, karena didasarkan pada dugaan ini. Dari sini al-Qāḍi merasakan adanya keniscayaan membenarkan keberadaan sesuatu yang mirip dengan sajak (*faṣīlah-faṣīlah*) dalam Al-Qur'an. Oleh karenanya kemudian dia berusaha membuat perbedaan antara sajak yang menyebabkan makna menjadi rusak (karena di sini makna mengikuti kata), sebagaimana yang terjadi dalam persajakan para dukun, dengan sajak jika dapat membuat kalam menjadi baik namun tidak mempengaruhi makna, sebagaimana halnya dalam *faṣīlah-faṣīlah* Al-Qur'an. Demikianlah al-Bāqillāni berasumsi bahwa apa saja yang muncul dalam Al-Qur'an yang mirip dengan sajak, itu hanya sekedar hiasan eksternal yang tidak memiliki pengaruh terhadap pemaknaan.

Al-Bāqillāni mengungkapkan kekhawatiran yang disebutkan, yaitu kemungkinan terjadinya pencampuradukan antara kenabian dengan perdukunan. Ia

¹⁰³ Anggapan bahwa Al-Qur'an adalah sajak hanyalah dugaan, karena terkadang sebuah ujaran serupa dengan sajak namun ia bukan sajak. Ujaran dalam bentuk sajak memiliki karakteristik tertentu. Sajak dalam tindak ujaran, aspek makna mengikuti kata yang menimbulkan sajak. Tidak demikian halnya dengan bagian Al-Qur'an yang kebetulan di dalamnya dapat dianggap sebagai sajak. Sebab, kata dalam hal ini mengikuti makna. Ada perbedaan antara ujaran yang tersusun dalam dirinya sendiri melalui kata-kata yang menimbulkan makna yang dimaksudkan, dengan makna yang tersusun (terbentuk) tanpa kata. Apabila makna terkait dengan sajak, maka sama saja dengan bentuk ujaran lainnya, dan apabila makna terkait dengan dirinya sendiri tanpa sajak, maka makna tersebut akan menyebabkan ujaran harus dibuat baik sementara makna diabaikan. al-Bāqillāni. *I'jaz Al-Qur'an*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th.), h. 88

mengatakan;¹⁰⁴ Seandainya Al-Qur'an itu sajak, niscaya ia tidak menyimpang dari style ujaran bangsa Arab. Dan, seandainya Al-Qur'an menggunakan style tersebut tidak akan ada kemukjizatannya. Andaikata boleh dikatakan bahwa Al-Qur'an itu sajak yang memiliki mukjizat, maka itu berarti mereka diperkenankan mengatakan (bahwa Al-Qur'an merupakan) puisi yang mengandung mukjizat. Bagaimana mungkin Al-Qur'an dianggap sajak sementara sajak adalah gubahan para dukun. Negasi Al-Qur'an terhadap sajak lebih layak dijadikan hujah ketimbang negasinya terhadap syair. Perdukunan menolak kenabian sementara syair tidak demikian.¹⁰⁵

Dari pendapat al-Bāqillāni di atas tidak selayaknya kalau kemudian dipahami bahwa dia bersikap permisif dalam persoalan kemiripan Al-Qur'an dengan puisi tetapi tidak dengan persoalan kemiripannya dengan sajak. Kenyataannya, dia melontarkan perbandingan antara masing-masing dari puisi dan sajak untuk menegaskan bahwa *faṣilah-faṣilah* dalam al-Qur'an ciri-ciri stilistika yang menyerupai sajak sedemikian rupa sehingga sulit diingkari bukan termasuk sajak sama sekali sesuai dengan definisinya di atas terhadap sajak. Oleh karena karakteristik-karakteristik lainnya dari puisi seperti *wazan* dan strukturnya yang didasarkan pada bait-bait yang memiliki kesamaan *qāfiyah* tidak seluruhnya terdapat dalam struktur stilistika Al-Qur'an, maka al-Bāqillāni tidak merasa keberatan untuk mengatakan bahwa perdukunan dan persajakannya bertentangan dengan "kenabian, namun tidak demikian halnya dengan puisi." Meskipun dalam permukaan bersikap permisif, namun al-Bāqillāni menulis secara khusus dalam bukunya kajian-kajian yang panjang lebar untuk menandakan bahwa "Mu'allaqāt al-Sab" -terutama

¹⁰⁴al-Bāqillāni. *I'jaz Al-Qur'an*, h. 87

¹⁰⁵al-Bāqillāni. *I'jaz Al-Qur'an*, h. 88

mu'allaqah 'Imri al-Qays- secara struktur dan stilistika sangat lemah jika dibandingkan dengan struktur dan style Al-Qur'an. Sikap permisif al-Bāqillāni yang berkaitan dengan kemiripan Al-Qur'an dengan puisi terkait dengan pengertian istilah puisi yang diartikan sebagaimana yang dimaksudkan oleh para filosof. Istilah ini diberikan kepada ahli-ahli hikmah dan cerdik pandai di kalangan mereka. Para filosof menggambarkan mereka sebagai syair (memiliki sensifitas) karena pandangan mereka yang cermat terhadap berbagai segi dan bentuk ujaran. Hal itu karena penyair dapat menangkap apa yang tidak dapat ditangkap oleh yang lainnya. Jika ia diberi kemampuan untuk membuat puisi, maka terhadap ujaran yang berada di bawa tataran puisi, dalam pandangan mereka, niscaya akan lebih mudah (melakukannya).¹⁰⁶

Dari berbagai upaya al-Bāqillāni untuk membuat pemisah dan dinding tebal yang memisahkan antara stilistika Al-Qur'an dan strukturnya dengan stilistika Arab dengan struktur-struktur dari berbagai jenis sastranya yang terkenal seperti sajak dan puisi, jelas bahwa ia sedang berhadapan dengan konsep *shirfah* yang secara berlebihan di dalam menyamakan antara "Al-Qur'an" dengan teks-teks retorik yang indah lainnya.

Secara ringkas pendapat Ibrahim bin Sayyār al-Nazzām (w. 232 H/846 M) mengenai *shirfah* adalah bahwa Al-Qur'an adalah mukjizat; sebab Allah ikut intervensi sehingga bangsa Arab tidak mampu mendatangkan yang semisal dengan Al-Qur'an, dan Allah memalingkan mereka untuk itu. Andaikata Allah membiarkan mereka dengan kemampuan mereka, niscaya mereka mampu mendatangkan yang semisal dengannya; sebab Al-Qur'an sebenarnya masih berada dalam jangkauan

¹⁰⁶al-Bāqillāni. *I'jaz Al-Qur'an*, h. 87

kemampuan mereka dalam keindahan berbahasa dan beretorika. Al-Qur'an merupakan mukjizat dari sisi lain yang tidak berada di dalam jangkauan kemampuan manusia; yaitu aspek-aspek yang berkaitan dengan berita tentang masa lalu dan ramalan masa depan yang terdapat dalam Al-Qur'an.¹⁰⁷ Demikianlah pemahaman al-Nazzām terhadap kemukjizatan Al-Qur'an sebagai mukjizat di luar teks dari sisi style dan struktur bahasa, maksudnya sebagai mukjizat ketuhanan menurut definisi teknis-teologis terhadap mukjizat, yaitu definisi yang menegaskan di antara persyaratan yang ditegaskan bahwa mukjizat termasuk di antara yang menggugurkan kebiasaan.

Akan tetapi problem yang sebenarnya bagi al-Bāqillāni adalah bahwa ia ingin menolak upaya al-Nazzām yang menyamakan antara Al-Qur'an dengan teks-teks lain atas dasar pemahaman teknis yang sama terhadap mukjizat, tanpa menangkap karakteristik "kesatuan antara dalil dan madlulnya" dalam mukjizat Al-Qur'an. Al-Bāqillāni berbeda dengan al-Nazzām, ia berusaha menetapkan bahwa *i'jāz* Al-Qur'an terdapat di dalam Al-Qur'an itu sendiri, bahwa kemukjizatan Al-Qur'an bukan berasal dari intervensi ketuhanan yang menggeser faktor-faktor pendorong yang dimiliki bangsa Arab untuk mendatangkan yang semacamnya. Faktor inilah yang mendorong dia melontarkan konsep bahwa *i'jāz* Al-Qur'an terdapat dalam stilistika dan strukturnya *-al-nazm wa al-ta'liḥ-* akan tetapi dari sisi lain ia memandang bahwa Al-Qur'an, bahkan dari sudut ini pun, menyimpang dari stilistika ujaran bangsa Arab:

“(Al-Qur'an) berbeda dari tata aturan ujaran yang umum mereka lakukan. Al-Qur'an memiliki stilistika khusus, dan bagaimana Al-Qur'an mengolah ujaran berbeda dari cara-cara umum bangsa Arab di dalam berbahasa. Hal itu karena cara-cara yang dipakai untuk mengkaitkan ujaran yang indah dan tersusun terbagi ke dalam berbagai wazan-wazan puisi dengan berbagai jenisnya, kemudian ada yang terbagi menurut jenis-jenis ujaran antara yang ber-wazan

¹⁰⁷ Abu al-Fath Muhammad bin al-Qasim al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, juz I, (Cet.III; Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993), h. 70-71.

yang tidak ber-qāfiyah, ada lagi yang terbagi menjadi ujaran yang sedang-sedang dan bersajak, kemudian ada yang sedang-sedang ber-wazan namun tidak bersajak, ada yang bebas di mana yang dipentingkan di sini adalah ketepatan, bermakna dan menyisipkan makna-makna tambahan dengan cara yang indah dalam urutan yang lembut meskipun secara wazan tidak sama. Hal ini mirip dengan sejumlah ujaran yang tidak dipaksa-paksakan. Kita mengetahui bahwa Al-Qur'an berada di luar aspek-aspek ini dan berbeda dengan cara-cara tersebut. Demikianlah, jika seseorang merenungkannya akan terlihat jelas bahwa, melalui penyimpangannya dari jenis-jenis kalam Arab dan stilistika ujaran mereka, Al-Qur'an menyimpang dari kebiasaan, dan bahwa dia merupakan mukjizat.¹⁰⁸

Ini dapat terjadi meskipun teori kesinambungan menandakan bahwa mukjizat Nabi Islam ini terkait dengan jenis aktivitas di mana bangsa memiliki keunggulan dalam aktifitas tersebut, maksudnya aktifitas sastra dan yang terkait dengannya seperti retorika dan keindahan berbahasa. Kaitan antara watak mukjizat yang menunjukkan kebenaran Nabi dan watak aktifitas yang menjadi karakter suatu kelompok masyarakat ke mana Nabi diutus, merupakan kenyataan mukjizat-mukjizat para Nabi terdahulu secara keseluruhan.

D. Gramatika Dan Sastra Arab

1. Sejarah dan Teknik Penulisan Kaidah Bahasa Arab

Paradigma¹⁰⁹ dalam meneliti suatu bahasa pada dasarnya dapat ditempuh melalui dua pendekatan preskriptif dan deskriptif. Preskriptif atau *mi'yāri* berarti penelitian bahasa secara historis diakronis dengan tujuan membuat suatu kaidah yang

¹⁰⁸al-Bāqillani, *l'jāz al-Qur'ān*, juz 1, h. 51-52.

¹⁰⁹Kata "paradigma" dipopulerkan oleh Thomas Khun dan menggunakan kata tersebut dalam dua pengertian. Di satu pihak paradigma berarti keseluruhan konstelasi kepercayaan, nilai, teknik yang dimiliki bersama oleh anggota masyarakat ilmiah tertentu. Di pihak lain paradigma menunjukan sejenis unsur dalam konstelasi itu dan pemecahan teka-teki yang kongkrit yang jika digunakan sebagai model, pola, atau contoh dapat menggantikan kaidah-kaidah yang eksplisit sebagai dasar bagi pemecahan permasalahan dan teka-teki normal sains yang masih tersisa., lihat Thomas Khun, *The Structure of Scientific Revolution Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman, (Cet. III; Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 200), h. 10

dapat dijadikan rujukan untuk menjaga kelangsungan bahasa tersebut. Sedangkan deskriptif adalah penelitian bahasa dengan melihat bahasa apa adanya secara sinkronis.¹¹⁰ Tampak jelas klasifikasi ini sangat dipengaruhi oleh linguistik De Saussure yang sarat dengan oposisi biner-nya. Garis demarkasi yang tegas yang cenderung hitam putih antara kedua paradigma ini cukup susah untuk menampung paradigma moderat.

Penyusunan kaidah bahasa Arab masa lalu tidak bisa dilepaskan dari upaya menjaga kemurnian Al-Qur'an. Jika teori di atas diterapkan secara ketat pada terhadap teknik penyusunan gramatika bahasa Arab, dapat dikatakan bahwa metode yang tempuh ulama terdahulu adalah preskriptif atau *mi'yari*. Sehingga tidak mengherankan kalau sering ditemukan istilah *qira'ah syāz* atau bacaan Al-Qur'an janggal karena tidak sesuai dengan kaidah gramatikal yang mereka susun.

Dalam *al-Madaris al-Nahwiyah*,¹¹¹ Syauqi Daef mengklasifikasi 3 metode yang digunakan oleh para linguist Arab dalam menyusun gramatikanya, hanya saja intensitas penggunaan ketiga metode ini oleh para linguist bervariasi:

- 1) *Simā'* (aural)
- 2) *Ta'līl* (alegasi)
- 3) *Qiyās* (analogi)

Metode yang pertama, *simā'*, dilakukan dengan jalan mendengarkan secara langsung perkataan ahli Qur'an atau Qurra', dan penduduk pedalaman yang bisa

¹¹⁰Muhammad Ṣalāh al-Dīn Mustafā, *al-Nahw al-Waṣfī min Khilāl Al-Qur'an al-Karīm*, (Kuwait: Mu'assasah Ali Jarāh al-Ṣabāh, t.th), h. 16

¹¹¹Syauqi Daef, *al-Madāris al-Nahwiyah*, (Cet. VII; Kairo: Dar al-Maārif, t.th), h. 46

dipercaya kefasihannya. Beliau banyak menggunakan puisi-puisi badui dan perkataan mereka untuk kemudian menyusun teori atau kaidah secara induktif darinya. Dalam hal ini, Al-Khalil tidak mengindahkan para perawi hadits karena kebanyakan dari mereka adalah orang-orang non-arab.

Metode yang kedua, yaitu *ta'lil*, berupa pencarian alasan atau penyebab ('illah) dalam i'rāb. Misalnya mempertanyakan mengapa *mubtada' dirafa'*, sehingga dicarilah alasan-alasannya.

Metode yang ketiga, yaitu *qiyās* yaitu membuat pola atau kaidah dari ujaran orang Arab kemudian menerapkannya dalam kasus yang lainnya. Seperti ketika Sibawaihi mengiaskan ism fā'il dengan *fi'l mudāri'* dalam hal fungsi. Tentang *qiyās* ini, Syauqi dalam bukunya banyak menerangkannya dengan langsung menukil redaksi Sibawaihi dalam bukunya.¹¹²

Disamping metode di atas dikenal pula istilah *āmil* dan *ma'mūl* yang juga merupakan konsep penalaran. *Āmil* secara harfiah berarti "yang mempengaruhi" dan *ma'mul* berarti yang dipengaruhi, secara teknis nahwu berarti sesuatu yang membuat akhir suatu kata berubah (i'rāb) misalnya rafa, nasab dan jar.

Metode-metode yang dipaparkan oleh Syauqi diatas pada dasarnya masuk kriteria paradigma preskriptif. Menurut Ṣalāh al-Dīn Mustafā paradigma *mi'yāri* yang diterapkan para linguist Arab terpengaruh dengan logika mantik Yunani paling tidak dari dua segi:¹¹³

1. Kategori (ontologi Aristoteles)

¹¹²Syauqi Ḍaef, *al-Madāris*, h. 46

¹¹³Ṣalāh al-Dīn Mustafā, *al-Nahw al-Wasfī*, h. 14

2. Analogi dan Alegasi

Sementara itu paradigma deskriptif memiliki kriteria berikut:

1. Kesatuan tempat. Penelitian dibatasi pada satu tempat saja, berbeda dengan pendekatan preskriptif yang dilakukan pada beberapa tempat.
2. Kesatuan waktu. Penelitian hanya dilakukan hanya pada masa tertentu saja, sementara penelitian yang dilakukan oleh para linguist Arab di mulai sejak jaman jahiliah melalui syair-syairnya sampai masa pemerintahan Umayyah.
3. Kesatuan teks. Ini dimaksudkan untuk melihat karakteristik masing-masing genre teks. Misalnya teks-teks syair dan prosa masing-masing diteliti tersendiri bukan dengan cara mencampur aduk keduanya.

Sebuah ilmu tidaklah muncul begitu saja namun ia akan melalui beberapa tahapan hingga mencapai kematangannya dari segi epistemologi. Seperti halnya ilmu lain, bahasa Arab pun mengalami tahapan-tahapan dan periode tertentu, mulai dari fase rintisan atau peletakan batu pertama, kemudian disusul fase perkembangan dan terakhir fase kematangan.

Faktor pendorong berdirinya linguistik Arab dapat dirujuk pada faktor agama dan faktor sosial budaya yang tidak berhubungan langsung dengan. Faktor agama karena bahasa Arab sangat erat kaitannya dengan Al-Qur'an. Sementara faktor yang tidak terkait langsung dengan agama adalah fanatisme Arab.¹¹⁴ Mereka orang Arab sangat bangga dengan bahasa mereka sehingga mereka sangat khawatir bahasa mereka terkontaminasi ketika berinteraksi dengan orang luar. Faktor lain yang

¹¹⁴Sa'īd al-Afgānī, *Min Tārīkh al-Nahw al-Arab*, (Kuwait: Maktabah al-Falāh, t.th), h. 19

dianggap penting adalah adanya kebutuhan mendesak dari orang ‘ajam yang telah diarabisasi terhadap kaedah yang bisa mereka jadikan pegangan.¹¹⁵

Diriwayatkan bahwa seseorang telah melakukan kesalahan dalam berbahasa di hadapan Rasulullah sehingga beliau menegurnya dan mengatakan”

أرشدوا أحاكم فقد ضل¹¹⁶

Artinya: bimbinglah saudaramu karena dia telah tersesat

Demikian pula Abu Bakar r.a pernah berkata:

لأن أقرأ فأسقط أحب إلي من أن أقرأ فألحن¹¹⁷

Artinya: Saya lebih senang terjatuh saat membaca dari pada melakukan kesalahan dalam berbahasa

Demikian pula Umar bin Khattab yang pernah menegur sekelompok orang yang sedang berlatih menombak, dan melakukan kesalahan berbahasa, Umar berkata

والله لخطوكم في لسانكم أشد علي من خطئكم في رميكم¹¹⁸

Artinya : Demi Allah kesalahanmu berbahasa lebih parah dari pada kesalahanmu menombak

Dari riwayat diatas, dapat dipahami bahwa sejak dini ketepatan dalam berbahasa Arab telah mendapat perhatian yang serius. Kemudian pada masa Ali bin Abi Thalib, perhatian ke arah tersebut semakin serius. Imperium Islam telah meluas

¹¹⁵Syauqi Daef, *al-Madāris*, h 12

¹¹⁶Syauqi Daef, *al-Madāris*, h 11

¹¹⁷Al-Thahtāwiy, *Nasy’at al-Nahw* (tt.: t.t.p, t.th), h . 22

¹¹⁸Al-Thahtāwiy, *Nasy’at*, h. 22

ke beberapa wilayah, yang mengakibatkan semakin tingginya populasi penduduk dari kaum ‘ajam yang kurang memahami struktur bahasa Arab, sehingga kesalahan berbahasa pun makin menyebar. Hal ini dikhawatirkan akan membawa dampak negatif terhadap pembacaan Al-Qur’an yang ketika itu belum menggunakan titik sama sekali. Misalnya huruf *ba*, *ta* dan *sa* atau *jim*, *ha* dan *kha* memiliki bentuk yang sama tanpa tanda titik yang membedakannya.

Abu al-Aswad meriwayatkan bahwa suatu ketika ia mengunjungi Ali bin Abi Talib dan di tangannya terdapat sebuah lembaran maka Abu al-Aswad pun bertanya: Apa ini wahai amir al-mu’minin? Ali menjawab: Sesungguhnya saya telah memperhatikan bahwa bahasa Arab ini semakin rusak karena percampuran dengan orang ‘ajam, dari itu saya ingin membuat sebuah standar bahasa Arab yang dapat mereka jadikan sebagai rujukan. Kemudian Ali menyerahkan lembaran tersebut kepada abu al-Aswad yang berisi: Ujaran itu semuanya adalah *ism*, *fi’l* dan *harf*. *Ism* mengacu kepada suatu nama (nomina) *fi’l* adalah sesuatu yang dengannya diberitakan, dan *harf* adalah sesuatu yang mengandung makna tertentu, dan mengatakan :

انح هذا النحو¹¹⁹

Artinya: tempuhlah cara ini

Khalifah Ali ra. juga berkata kepada Abu al-Aswad bahwa ism itu ada tiga macam: *ẓāhir* (jelas), *muḍmar* (samar-samar) dan apa yang bukan *ẓāhir* dan bukan pula *muḍmar*. Kemudian Abu al-aswad menyusun bab ‘*aṭaf* dan *na’at*, disusul bab *al-ta’jjub* dan *istifhām*. Dalam riwayat itu juga di sebutkan bahwa Abu Aswad telah

¹¹⁹Al-Thahtāwiy, *Nasy’at*, h. 22

menyusun bab *inna wa akhwātuha* hanya saja ketika itu dia belum memasukkan *lakinna* sehingga ditegur oleh Ali ra.

Dari pernyataan Ali ra. tersebut di atas istilah nahwu diambil. Dari peristiwa ini pula Ali ra. dianggap sebagai peletak pertama ilmu Nahwu. Meskipun terdapat perbedaan pendapat tentang siapa perintis pertama ilmu nahwu, namun menurut al-Tanṭawī, pada dasarnya semua riwayat bermuara kepada Abu al-Aswad yang merujuk kepada Ali bin Abi Thalib.¹²⁰ Sementara itu, menurut Syauqi Ḍaef, klaim bahwa Ali ra. sebagai perintis ilmu nahwu adalah klaim berlebihan dari kaum syi'ah. Tidak masuk akal jika Ali menyusun nahwu sedemikian sistematis dan logis demikian pula orang-orang yang sezaman dengannya.¹²¹

Peletak batu pertama ilmu nahwu menurut Syauqi Ḍaef sebenarnya bukan Abu al-Aswad dan murid-muridnya seperti yang diduga oleh orang-orang terdahulu dan sekarang, tetapi oleh generasi berikutnya yaitu Abu Ishak al-Haḍrami. Pada masa abu Ishak inilah kematangan intelektual dan kesiapan untuk merekam fenomena linguistik memungkinkan. Pada masa awal ini sering disebut sebagai mazhab Basrah yang pendiri sebenarnya adalah Ahmad bin al-Khalil al-Farahidi yang juga dipandang pendiri gramatika bahasa Arab. Al-Khalil telah menjelaskan teori *al-āmil* dan *ma'mūl* demikian pula metode yang ia tempuh seperti *simā'*, *ta'lil* dan *qiyās* (analogi).

Kemudian prakarsa dan ilmu al-Khalil diwarisi dan dilanjutkan oleh Sibawaihi dengan cara yang menarik dan tidak lazim. Sibawaihi menyusun sebuah buku nahwu yang sangat fenomenal sehingga generasi terdahulu menganggapnya

¹²⁰Al-Thahtāwīy, *Nasy'at*, h. 24

¹²¹Syauqi Ḍaef, *al-Madāris*, h. 14

sebagai Al-Qur'an nahwu. Mereka seakan-akan merasakan bahwa karya Sibawaehi tersebut bagian dari *i'jāz*. Keistimewaan al-Kitab tersebut bukan saja karena telah menyajikan dasar-dasar dan kaedah nahwu secara komplit, namun juga karena analisisnya yang tajam dan mendalam terhadap fenomena ujaran-ujaran Arab. Sibawahi boleh dikata sebagai tokoh sentral mazhab Basrah dan mazhab ini pulalah yang merupakan induk dari mazhab lainnya seperti Kufah, Bagdad, Andalusia dan Mesir.

Setelah Sibawaehi, al-Kitab tersebut diambil alih oleh al-Akhfasy al-ausaṭ dan diajarkan kepada murid-muridnya di Basrah dan Kufah. Murid al-Akhfasy yang terkemuka di Basrah adalah al-Mazāni sedangkan di Kufah adalah al-Kisāi. Al-Akhfasy seringkali tidak sependapat dengan Sibawaehi dan al-Khalil, sehingga ia juga menelurkan berbagai pandangan nahwu. Hal yang paling menarik dari al-Akhfasy adalah kelonggarannya dalam menggunakan bahasa yang *syaz* (janggal). Itu pula alasan mengapa al-Akhfasy dianggap sebagai imam yang sebenarnya bagi al-Kisāi dan yang lainnya dalam mazhab Kufah. Selain al-Kisāi tokoh terkemuka yang lain dalam mazhab Kufah adalah al-Farrā'.

Selain dua mazhab diatas terdapat pula mazhab Bagdad yang tokoh terdapatnya adalah Ibnu Ali al-Farisi dan Ibnu Jinni. Kemudian di belahan barat Dunia Islam tepatnya di Spanyol berdiri pula mazhab Andalusia dengan tokoh utamanya Ibnu Maḍḍā', Imam Malik, dan Abu Hayyān. Dan terakhir adalah mazhab Mesir yang pada awalnya hanya mengadopsi mazhab Basrah namun dalam perkembangannya mazhab ini mencampur pendapat mazhab Basrah, Kufah bahkan Bagdad. Salah seorang tokoh ternama pada mazhab ini adalah Ibnu Hisyām.¹²²

¹²² Syauqi Daef, *al-Madāris*, h. 8

Munculnya aliran-aliran dalam nahwu tidak bisa dilepaskan perbedaan metode yang mereka gunakan demikian pula dinamika sosial budaya dan politik yang mengitarinya. Sebagai contoh perseteruan antara Sibawaihi sebagai sosok pemimpin madrasah Bashrah dan al Kisā'i sebagai sosok pemimpin madrasah Kufah diduga sarat dinamika sosial politik yang turut serta membantu melanggengkan dominasi kekuatan kelompok al-Kisā'i yang notabene mendapatkan dukungan kuat dari sang penguasa Harun al Rasyid.¹²³

Demikian pula perbedaan dalam menerapkan kaidah-kaidah *ushul al-nahw*. Mazhab Bashrah dikenal dengan sangat ketat dalam mengambil sumber-sumber nahwu dengan hanya membatasi pada orang-orang yang fasih yang tinggal di pedalaman dengan alasan kemurnian bahasanya. Sementara mazhab Kufah dianggap lebih longgar karena sumbernya bisa saja dari orang-orang Arab yang berdiam di perkotaan bahkan pada dialek yang janggal sekalipun. Perbedaan cara ini tentu akan menghasilkan rumusan-rumusan ilmu nahwu yang berbeda.

Disini penulis hanya menampilkan 3 tokoh nahwu dari 3 mazhab nahwu yang berbeda dengan mengacu pada paradigma preskriptif dan deskriptif:

a. Sibawaehi (w. 177H) dari Madzhab Bashrah

Para ulama Bashrah memiliki tradisi kunjungan ke kabilah-kabilah Arab yang tinggal di pedalaman. Mereka mengambil bahasa Arab langsung dari penutur aslinya. Mereka beranggapan bahwa bahasa Arab yang asli hanyalah ada di sana. Karena kabilah di pedalaman belum banyak berinteraksi/berhubungan dengan dunia luar, jadi bahasanya pun masih asli terjaga. Maka jika ingin mengetahui bahasa Arab yang baik

¹²³Al-Thahtāwiy, *Nasy'at*, h. 30-32

dan benar, maka datanglah ke kabilah-kabilah di pedalaman. Begitulah barang kali anggapan ulama Bashrah mengenai keaslian bahasa Arab yang akan dijadikan rujukan.¹²⁴ Dilihat dari ciri ini maka dapat dipastikan bahwa mazhab Basrah menggunakan paradigma preskriptif atau *mi 'yāri*.

Sibawaehi Nama lengkapnya Abu Basyar Amr bin Utsman bin Qinbar. 'Sibawaehi' sendiri sebenarnya adalah julukan, tetapi julukan ini lebih dikenal daripada nama aslinya sendiri. Julukan ini dipandang unik, karena belum ada orang yang mendapat julukan yang sama sebelumnya. "Sibawaehi" berasal dari bahasa Persia, sekaligus menunjukkan bahwa ia adalah orang Persia, (sib = buah apel; waih = wangi) yang berarti wangi nya buah apel". Adapula yang mengatakan karena kedua pipinya bagai dua buah apel¹²⁵

Beliau diperkirakan lahir tahun 137 H di Ahwaz (Persia), ada pula yang mengatakan bahwa ia dilahirkan di sebuah kampung Syiraz yang bernama al-Baidha', (Persia). Beliau wafat pada usia belia pada tahun 177 H. sekitar 40 tahun. Pada usia muda ia sudah rajin mengunjungi pengajian dalam bidang fikih dan hadits. Dalam ilmu hadis ia berguru pada Hammad bin Salamah bin Dinar al-Basri (w. 167 H), seorang ahli hadis terkenal pada masanya, yang juga mendalami ilmu nahwu (gramatika) dan saraf (morfologi) serta pernah menduduki jabatan mufti kota Basra.¹²⁶

¹²⁴Saīd al-Afgāni, *Min Tārikh al-Nahw*, h. 26

¹²⁵Al-Hasan bin Abdullah al-Sīrāfi, ditahkik oleh Taha Muhammad al-Zaeni, *Akhbār al-Nahwiyyīn al-Baṣariyyīn*, (Mesir: Mustafa al-Bābi al-Halabī, 1966), h. 39

¹²⁶Abu Bisyr Amru ibn Uṣmān ibn Qinbar, *al-Kitāb Kitāb Sibawaehi*, ditahkik oleh Abd al-Salām ibn Harūn, Juz I, (Cet. III, Kairo; Maktabah al-Khānījī, 1988),

Ketika belajar hadis kepada Hammad, Sibawaehi memprotes gurunya tentang bacaan suatu matan hadits dari segi nahwu, namun ternyata justru Sibawaehilah yang salah. Dan tampaknya inilah awal yang memicu Sibawaehi untuk mendalami bahasa Arab. Ia belajar bahasa Arab pada beberapa orang ahli, seperti Isa bin Amr al-Saqafi al-Baṣri (ahli nahwu, saraf dan qira'ah, w. 149 H), al-Akhfasy al-Kabir (ahli bahasa Arab), Yunus bin Habib al-Baṣri (ahli nahwu yang mengajar beberapa halaqah, w. 177 H), Harun bin Musa al-Basri (ahli qira'ah, w. 170 H), Abu Amr al-Ala' (ahli qira'ah, w. 154 H), dan al-Khalil bin Ahmad al-Tamim al-Farahidi Ahli bahasa Arab dan nahwu yang paling terkenal di Basra ketika itu, (w. 175 H). Pada al-Khalil inilah Sibawaehi paling lama dan serius belajar bahasa Arab, karena itu dapat dikatakan bahwa Sibawaehi mewarisi seluruh ilmu gurunya ini, terutama dalam nahwu dan saraf. Hubungan antara guru dan murid menjadi demikian akrab, bahkan dalam perkembangan lebih lanjut mereka berdua bekerja sama dalam pengembangan bahasa Arab, dan bersama gurunya ia menciptakan *al-'arud* (metrik).¹²⁷

Menurut Syauqi Ḍaef, meskipun tidak disebutkan dalam buku biografi bahwa Sibawaehi masuk ke pelosok desa untuk mendengar dan berkomunikasi dengan orang kampung, namun ucapan-ucapannya menunjukkan bahwa dia intens bertemu dengan orang pelosok desa yang masih murni bahasanya. Misalnya Sibawaehi mengatakan:

"سمعنا بعض العرب يقول", و"سمعنا العرب تتشدد هذا الشعر", و"سمعنا من العرب", وهو "كثير في جميع لغات العرب", و"عربي كثير", و"عربي جيد", و"قد سمعناهم", و"قال قوم من العرب ترضى عربيتهم", و"سمعنا من العرب من يوثق بعربيته"¹²⁸

¹²⁷ Abu Bisyr Amru ibn Uṣmān ibn Qinbar, *al-Kitāb*, h. 8-12

¹²⁸ Syauqi Ḍaef, *al-Madāris*, h. 58

Popularitas Sibawaehi sebagai seorang linguist mulai terdengar dimana-mana hingga suatu ketika ia diundang ke Bagdad untuk sebuah debat terbuka. Debat terbuka yang dihadiri Khalifah ketika itu, ternyata telah didesain sedemikian rupa untuk menjatuhkan karir Sibawaehi. Di hadapan audiens dan para pakar bahasa, Sibawaehi yang mewakili mazhab Bashrah kalah berdebat dengan al-Kisāi yang mewakili mazhab Kufah. Al-Kisāi mengajukan pertanyaan yang sulit kepada Sibawaehi sementara yang dijadikan sebagai “dewan hakim” adalah para supporter al-Kisā’i sendiri. Akhir cerita Sibawaehi dinyatakan salah meskipun belakangan para pakar nahwu menganggap Sibawaehi yang benar. Konon peristiwa ini sangat memukul Sibawaehi dan membuat dia sakit dan akhirnya meninggal dunia dalam usia muda.¹²⁹ Disini kelihatan bahwa sejak awal telah terjadi diskusi dan polemik antara tokoh dalam hal kebahasaan.

Berikut beberapa pandangan Sibawaehi tentang Nahwu¹³⁰

- 1) Āmil adalah yang menimbulkan perubahan pada akhir kata (i’rab) dan tandanya adalah *rafa’*, *nasab*, *jar* dan *sukun*
- 2) Terkadang *huruf jar* dibuang sehingga membentuk *maf’ūl bi naz’i al-hāfiḍ*
- 3) Kata kerja transitif yang membutuhkan 2 obyek jika dijadikan dalam bentuk pasif (majhul) maka obyek yang pertama menjadi *naib al-fā’il* (pengganti pelaku) misalnya كسي عبدُ الله الثوب

¹²⁹ Muhammad ibn al-Hasan al-Zubaidi, *Ṭabaqāt al-Nahwiyyin wa al-Lugawiyin*, (Cet III; Kairo: Dar al-Ma’ārif, t,th), h. 71

¹³⁰ Lebih lanjut bisa dirujuk di bukunya Sibawaehi

4) Perbedaan antara *hāl* (keterangan kata kerja) dengan *maf'ūl* adalah bahwa *hāl* merupakan sifat dari *maf'ūl*

5) *Kāna wa akhwātuha* kadang *nāqishah* (membutuhkan predikat) dan kadang *tāmmah* (fungsinya sama dengan kata kerja biasa) misalnya *كان الأمر أى وقع* dan *أصبح محمد أى دخل فى الصباح*

6) *Ma al-nāfiyah* (ما النافية) memiliki fungsi seperti fungsi *laesa* (ليس) misalnya *ما أنا بشرا* demikian pula kata *لات* hanya saja fungsinya terbatas pada kata *حين* misalnya *لات حين مناص*

7) Masdar (verbal noun) dapat berfungsi seperti kata kerjanya misalnya *ضربا* *إضرب زيدا* artinya *ضرب زيدا*

8) *Ism fā'il* dapat berfungsi sebagai *fi'l muḍāri'* yang menunjukkan waktu yang akan datang misalnya *هذا ضارب زيدا غدا*

9) Bukan *ya'* (يا) yang menjadi *āmil* dalam *al-munada* tetapi kata yang terbuang misalnya *أدع عبد الله*, *يا عبد الله*, *āmilnya* terbuang yaitu *عبد الله*

10) Kalimat *لولا* apabila diikuti oleh dhamir (kata ganti) seperti *لولاك* maka ia berfungsi seperti *harf jār* dan kata yang terletak sesudahnya menempati posisi *majrūr*

11) *Āmil* kadang-kadang dibuang seperti yang terjadi dalam *al-isytiḡāl* misalnya *زيدا قرأت كتابه* dan *زيدا مررت به*, *زيدا كلمته*. Kata *زيدا* disini menempati posisi obyek dari kata yang terbuang yang ditafsirkan dari kata kerja yang terletak sesudahnya

Kontribusi Sibawaehi dalam nahwu sangat jelas. Dialah orang yang pertama menyusun kitab nahwu secara sistematis, dan bukunya inilah yang menginspirasi dan

dijadikan rujukan oleh para tokoh nahwu sesudahnya bahkan sampai di Andalusia. Saking fenomenalnya karya Sibawaehi sampai-sampai disebut sebagai “*qur’ān al-nahw*”. Hingga saat ini mazhab Basrah lah yang dominan dan dijadikan acuan dalam gramatika Arab.

b. Al-Kisā’i (189 H.) dari mazhab Kufah

Mazhab Kufah Lebih mengutamakan *qiyās* dari pada *simā’*. Sebagai konsekwensi logisnya mereka sangat longgar dalam penggunaan riwayat. Riwayat yang mereka gunakan bukan saja dari masyarakat pedalaman yang terkenal kefasihannya namun juga masyarakat perkotaan bahkan sampai pada riwayat yang janggal.¹³¹ Jika ditilik dari linguistik moderen sebenarnya mazhab Kufah ini telah mendekati metode deskriptif dimana mereka hampir memerikan bahasa apa adanya.

Salah satu imam besar mazhab Kufah adalah al-Kisā’i. Nama lengkapnya Abu Hasan Ali ibn Hamzah, berkebangsaan Persia. Sedangkan Al-Kisā’i merupakan julukan yang diberikan kepadanya.¹³² Sebagaimana diriwayatkan bahwa julukan tersebut diperoleh karena beliau menghadiri sebuah majelis Hamzah ibn Habib az-Ziyāt dengan memakai baju (كساء) hitam yang mahal. Lahir di Kufah, pada tahun 119 H dan wafat pada 189 H dalam perjalanannya menuju Tus (sebuah wilayah di Persia).

Al-Kisā’i aktif mengikuti beragam majelis dari berbagai guru. Dia dikenal sebagai tokoh bahasa arab dan qira’ah pada masanya. Dia mengambil ilmu nahwu Khalīl ibn Ahmad, Yunus bin Hubaib dan buku Sibawaehi melalui al-Akhfasy. Al-Kisāi juga melakukan ekspedisi ke pelosok desa untuk mempelajari bahasa Arab dan

¹³¹Al-Thahtāwiy, *Nasy’at*, h.136. lebih lanjut detail-detail perbedaan nahwu mazhab basrah dan kufah dapat dilihat pada buku *al-anṣāfi masāil al-Khilāf* karya Abd al-Rahman al-Anbari

¹³²Al-Thahtāwiy, *Nasy’at*, h. 70

konon menghabiskan 15 botol tinta untuk menulis bahasa Arabnya selain yang dihafalnya.¹³³

Sementara dalam hal qira'ah beliau dikenal fleksibel, dia berguru qira'ah pada Hamzah bin Hubīb namun sebagian dari qira'ahnya ditolak. Al-Kisāi mengambil posisi moderat dalam qira'at. Di samping itu dia juga berguru qira'ah pada Muhammad bin Abi Layli dan Isa bin Umar al-Hamdāni. Di antara muridnya yang terkenal adalah Ubaid bin al-Qāsim bin Sallām dan Yahya bin Ziyād al-Farrā'.¹³⁴ Karya karya beliau adalah *Ma'āni Al-Qur'an*, *Kitab al-Qirā'at*, *Mukhtaṣar al-Nahw*, *Kitab al-A'dad*, dan *Kitab al-Nawādir al-Ṣagīr wa al-Kabīr* dan lain-lain.¹³⁵

Pendapat al-Kisai antara lain:

- 1) *In al-nāfiyah* berfungsi seperti *laesa*
- 2) **كَلَّا** dapat berarti **حَقًّا**
- 3) *Lam al-ṭalab* dapat dibuang namun masih berfungsi, seperti pada ayat berikut, meskipun *lām*-nya dibuang, maknanya sebagai perintah atau permintaan masih tetap.
Q.S. 65: 7

لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ

- 4) *La'alla* dapat berarti *li al-ta'lil*, Q.S. Ṭāha/20: 44

فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (٤٤)

- 5) Partikel "لن" asalnya adalah "لا" dan "أن"

¹³³Mahdi al-Makhzūmi, *Madrasat al-Kūfah wa Manhajūha fī Dirāsāt al-Lughah wa al-Nahw*, (Cet. II; Mesir: Mustafa al-Bābi al-Ḥalabi, 1958), h. 26

¹³⁴Mahdi al-Makhzūmi, *Madrasat al-Kūfah*, h. 25-26

¹³⁵Mahdi al-Makhzūmi, *Madrasat al-Kūfah*, h. 102

- 6) Isim yang *ma'tūf* terhadap isim *inna* dapat dirafa

ان زيدا وعمر و قائمان

- 7) Kata ganti orang ketiga dapat disifati

مررت به الزكى

- 8) *Ism fā'il* berfungsi (*āmil*) tetapi hanya bermakna lampau

- 9) *Ism fā'il* yang di-*taṣgīr* bisa jadi *āmil*

اظنني مرتحلا سويرا فرسخا

- 10) *Laeta* dan *la'lla* dapat menashab *ism* dan *khavar*-nya sekaligus

ليت اباك منطلقا

c. Ibnu Maḍḍā' (w. 592H) dari mazhab Andalusī

Nama lengkap Ibnu Maḍḍā' adalah Ahmad bin Abdul Rahman bin Muhammad Maḍḍā', lahir di Cordova pada tahun 512 M. Beliau adalah pendekar mazhab al-Zāhiri Ibn Hazm dan hadis. Dia mempelajari Kitab Sibawaehi melalui Ibnu Rammāk. Selain seorang pakar Nahwu dan fiqih dia juga pernah menjabat menjadi hakim pada masa dinasti al-Muwahhidun.. Dia selalu menyerang fiqih empat mazhab; Malik, Hanafi, Syafi'i dan Ahmad bahkan memerintahkan untuk membakar kitab mereka, dengan alasan terlalu banyak memuat masalah *furuiyah*.¹³⁶. Ibnu Maḍḍā sudah merasa cukup dengan Al-Qur'an dan hadis

Ideologi literalis Ibnu Maḍḍā ternyata bukan saja dalam fiqih namun juga dalam gramatika arab. Beliau juga ahli di bidang ilmu ushul, kalam, kedokteran,

¹³⁶Syauqi Daef, *al-Madāris*, 304

ilmu hitung dan ukur (arsitektur). Dia juga dikenal sebagai seorang penyair dan penulis. Dia dianggap “perusuh” dalam bidang nahwu lantaran banyak cabang-cabang nahwu yang ia buang karena dianggap tidak bermanfaat. Tidak sampai disitu, dia juga membuang metode *qiyās*, *ta’lil*, *takwil* dan teori *āmil* yang selama ini digunakan oleh para sarjana nahwu sebagai perangkat nalar dalam membangun nahwu mereka.¹³⁷

Sikap Ibnu Maḍḍā’ yang puritan juga tergambar pada karyanya yang cukup fenomenal:

١. الرد على النحاة
٢. المشرق في النحو
٣. تنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان

Berikut sejumlah asumsi penolakan Ibnu Maḍḍā’ terhadap metode yang digunakan para ahli nahwu:

1) Āmil

Āmil dalam ilmu nahwu digolongkan sebagai pilar utama. Āmil ini menentukan kedudukan kata dalam kalimat, apakah ia pada posisi *marfū’*, *manṣūb* atau *majrūr*. Dikenal terdapat dua jenis āmil, yaitu lafzi dan maknawi. Āmil lafzi berbentuk lafaz secara nyata, sedangkan āmil maknawi biasanya tidak berwujud lafaz dan tidak memiliki pengaruh secara nyata terhadap keberadaan kata yang lain. Di samping itu, para pakar nahwu juga memandang adanya dua jenis āmil lain. Yaitu, āmil yang memiliki pengaruh secara nyata berupa harakat atau syakal dan atau huruf yang terdapat di akhir kalimat. Sedangkan yang kedua adalah āmil yang

¹³⁷ Syauqi Daef, *al-Madāris*, 306

kehadirannya bersifat tidak nyata karena alasan keserupaan atau kedekatan. Ibnu Maḍḍā' menolak āmil dengan mengutip pendapat Ibnu Jinni bahwa yang paling berperan dalam merubah maksud ucapan tidak lain adalah si penutur (mutakallim) itu sendiri, bukan āmil. Hal ini karena āmil itu mengisyaratkan adanya waktu saat melakukan sesuatu dan mestinya si āmil itu melakukannya dengan kehendak atau secara alami.¹³⁸

Menurutnya bukankah āmil itu yang membuat orang berpikir tentang *al-makhzūfāt* (hal-hal yang terbuang) dan *al-muḍmarāt* (hal-hal yang tersembunyi) padahal orang Arab sendiri tidak bermaksud demikian ketika mereka berbicara dengan kalimat yang ringkas. Seandainya mereka menginginkan itu maka pastilah mereka mengucapkannya, mereka akan beralih dari kalimat yang ringkas ke kalimat yang panjang¹³⁹

Salah satu contoh ketidakrasionalan para *nuḥāt* dalam menggunakan konsep āmil adalah penerimaan *āmil ibtidā'* yang diyakini ada pada jumlah *mubtada' khabar*. Yaitu, bahwa *mubtada'* itu dirafa' oleh adanya *āmil ibtidā'*. Yang merafa' *mubtada'* tidak lain -menurut Ibnu Maḍḍā'- adalah si mutakallim itu sendiri dan bukan *āmil ibtidā'*, karena tindakan merafa' itu menyertai si penutur dan bukan *āmil ibtidā'* seperti yang diyakini oleh para *nuḥāt*.

Pandangan Ibnu Maḍḍā' berpijak pada apa yang oleh kalangan pakar nahwu disebut dengan *simā'i*. Artinya Maḍḍā' membolehkan praktek semua pilar itu sebagai metode dalam ilmu nahwu sejauh ditemukan bukti tekstual yang datang

¹³⁸ Ibn Maḍḍā', *al-Radd 'ala al-Nuḥāt*, ditahkik oleh Syauiq Ḍaef (Cet. I, Kairo: Dār al-Ma'arif, t.th), h. 76

¹³⁹ Ibn Maḍḍā', *al-Radd*, h. 26

dari orang Arab. Ini berarti Ibnu Maḍḍā' selalu bertumpu pada teks. Jika demikian, apakah Ibnu Maḍḍā' terjebak dengan tekstualitas di hadapan teks? Atau bagaimanakah Ibnu Maḍḍā' harus membaca dan memahami teks, khususnya teks keagamaan?

Penolakan Ibnu Maḍḍā' terhadap konsep *uṣūl al-nahwi al-arabi* sebagai konsep mental interpretatif dalam mentransformasikan "ujaran" menjadi bahasa dan mengembalikan perubahan dan keanekaragaman kepada sebuah sistem, bukanlah sekedar pemberontakan terhadap tradisi Timur-Arab (masyriq) dari pihak Barat (maghrib) yang terjadi di era Muwahhidin. Tetapi sebaliknya, penolakan tersebut tidak dapat dilepaskan dari perselisihan ideologis antara mazhab Ṣāḥibi di dalam berinteraksi dengan teks dengan aliran-aliran keagamaan yang lain dalam bingkai peradaban Arab-Islam.

2) *Ta'ḥīl*¹⁴⁰

Ibnu Maḍḍā' berpendapat bahwa illat dibagi menjadi dua macam. Pertama, *illah ūla* (*illah* lapisan pertama) dan *illah sawāni* (*illah* lapisan kedua, ketiga dan seterusnya). *Illah ūla* merupakan alasan yang dengannya seseorang dapat memahami perkataan atau ucapan orang Arab. Illat ini dapat dikategorikan sebagai dasar untuk menetapkan aturan main (struktur dasar) yang dipakai dalam bahasa orang Arab.¹⁴¹

Sementara itu, *illah sawāni* menurut Ibnu Maḍḍā' tidak demikian. Ketika Ibnu Maḍḍā' ditanya mengapa kata zaid dalam kalimat *qāma zaidun* harus dibaca rafa',

¹⁴⁰ Ibn Maḍḍā', *al-Radd*, h. 130

¹⁴¹ Ibn Maḍḍā', *al-Radd*, h. 35

ia menjawab: karena kata itu berkedudukan menjadi *fā'il* dan *fā'il* itu harus dibaca rafa'. Inilah yang disebut dengan alasan pertama (*illah ūla*). Jika kemudian ditanya lagi kenapa *fā'il* itu harus dibaca rafa', maka menurut Ibnu Maḍḍā' pertanyaan itu tidak patut dijawab. Jawaban yang pas tidak lain adalah karena begitulah orang Arab mengatakan. Pandangan seperti ini tentunya jauh berbeda dengan pandangan mayoritas *nuḥāt*. Jika pertanyaan serupa diajukan kepada *nuḥāt* yang lain, maka mereka pasti memberikan jawaban: kata zaid dibaca rafa' karena *fā'il* dan *fā'il* itu harus rafa' (*illah ūla*); kenapa harus rafa'? karena untuk membedakan antara *fā'il* dengan *maf'ūl* (*illah sāniyah*); kenapa *fā'il* tidak dibaca nashab saja dan *maf'ūl* dirafakan? Karena *fā'il* itu sedikit, sedangkan *maf'ūl* itu bisa banyak (*illah sāliṣah*).¹⁴²

Bagi Ibnu Maḍḍā', *illah sāniyah* dan seterusnya tidak diperlukan ketika seseorang memakai bahasa Arab karena hanya menimbulkan perdebatan yang sia-sia. Ibnu Maḍḍā' menyatakan: "Hal yang harus dihilangkan dalam nahwu adalah perdebatan yang tidak patut diangkat seperti perdebatan para *nuḥāt* mengenai illat rafa'-nya *fā'il*, nashabnya *maf'ūl bih* dan seluruh perdebatan mereka mengenai *illah tsawani* yang tidak patut dikemukakan."¹⁴³

Maḍḍā' juga membagi *illah ṣawāni* ke dalam tiga macam. Yaitu, *maqṭū' bih*, *ma fihi iqna'* dan *maqṭū' bi fasadihi*. Yang pertama dimaksudkan sebagai illat yang harus dihilangkan melalui pemutusan pertanyaan. Setelah illat pertama tidak diperbolehkan lagi mengajukan illat kedua. Yang kedua dimaksudkan sebagai illat yang didalamnya terdapat perasaan puas demi kepentingan pencarian persamaan

¹⁴² Ibn Maḍḍā', *al-Radd* ', h..36

¹⁴³ Ibn Maḍḍā', *al-Radd* ', h. 37

di antara dua hal (asal dan cabang). Sementara yang ketiga dimaksudkan sebagai illat yang memang tidak memiliki manfaat dan arti apa-apa ketika diungkapkan atau bahkan tidak dapat memuaskan akal dan memang benar-benar tidak memiliki signifikansi bagi penalaran¹⁴⁴

3) *Qiyās*

Penolakan Ibnu Maḍḍā terhadap *qiyās* karena masih terkait dengan illat. Bukankah dalam *qiyās* terdapat istilah; asal, cabang, illat dan hukum? Terdapat dua jenis *qiyās*; *qiyās* aplikatif dan *qiyās syibh*. *Qiyās* aplikatif yang digunakan adalah yang digunakan para penutur bahasa dalam memperoleh bahasa dalam kehidupan sehari-hari. Seorang anak kecil misalnya, ia memiliki modal alami yang menjadikan dirinya mampu memperoleh bahasa lewat proses mendengar apa yang ada di sekelilingnya dengan mengikuti sistem dan struktur bahasanya. Dalam konteks ini, *qiyās* aplikatif lebih disebut dengan mimetik. Sementara itu, *qiyās syibh* digunakan oleh para ahli nahwu dalam bidang bahasa secara murni dan bukan bahasa yang sudah terkontaminasi dengan logika filsafat.

Qiyās, menurut Ibn Maḍḍā', apabila digunakan dalam bahasa (ilmu nahwu) bukan merupakan hal yang dilarang. Ia membolehkan *qiyās*. Hanya saja, *qiyās* yang dibolehkan adalah *qiyās* yang disertai dengan bukti teks yang jelas. Apabila tidak ditemukan bukti teks yang jelas, yang dapat menguatkan sesuatu yang di-*qiyās*-kan, maka *qiyās* seperti ini tidak dapat diterima dan bahkan harus ditolak. Tampaknya, pemikiran Ibn Maḍḍā' tentang *qiyās* ini memiliki keterkaitan dengan pemikirannya tentang teks linguistik.

¹⁴⁴ Ibn Maḍḍā', *al-Radd* ', h. 131

Dalam pertimbangan Ibn Maḍḍā' bentuk masdar semestinya dihadirkan untuk meneguhkan (ta'kīd) fi'il. Membuang masdar berarti bertentangan dengan prinsip peneguhan itu sendiri. Dalam contoh di atas, jika kata *qiyaman* dihubungkan kepada fi'il yang kedua (yaitu, qama) dan dibuang untuk keterkaitannya dengan fi'il yang pertama (qumtu), maka itu berarti sama saja dengan membuang sesuatu yang diteguhkan (al-muakkad). Tetapi jika yang dimaksud dengan masdar, sebagaimana dalam contoh tersebut, adalah menjelaskan atau mengacu pada nau' (bentuk), maka ia menyerupai maf'ūl bih. Ini seperti ketika mengatakan: (قمت) (qumtu) Jika kata al-qiyam al-hasan dikembalikan kepada fi'il kedua, maka takdirnya menjadi (قمت وقام زيد القيام الحسن) Tetapi jika dikembalikan kepada fi'il yang pertama, maka takdirnya menjadi ¹⁴⁵(قمت وقامة زيد القيام الحسن)

Ibnu Maḍḍā' secara tegas menolak *qiyās* aqli. Menurutnya, para *nuḥāt* tidak jeli dan cermat ketika menjadikan model *qiyās* seperti ini di dalam kajian-kajian linguistik (ilmu nahwu) mereka. Hal ini karena mereka telah membawa sesuatu kepada sesuatu yang lain dengan tanpa adanya hubungan atau keterkaitan yang komprehensif dalam mengqiyaskan dua hal. Di samping itu, mereka mengira bahwa praktik yang seperti itu (menggunakan *qiyās* aqli) juga dikehendaki oleh masyarakat Arab.

Dengan jelas Maḍḍā' mengatakan: "Orang Arab adalah umat yang cerdas. Bagaimana mungkin mereka menyamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain, dan menyamakan hukum sesuatu itu pada sesuatu yang lain, sementara sebab hukum asal tidak ditemukan dalam cabang? Jika di antara para *nuḥāt* ada yang melakukan

¹⁴⁵ Ibn Maḍḍā', *al-Radd* ', h. 100

seperti itu, berarti ia bodoh dan tidak bisa diterima. Mengapa mereka menisbahkan sesuatu yang tidak diketahui oleh sebagian mereka kepada orang Arab? Ini semua karena mereka tidak meng-*qiyās*-kan sesuatu dan memberlakukan hukumnya kecuali apabila sebab hukum asal ditemukan pada cabang.¹⁴⁶

Dari pernyataan itu, jelas bahwa Ibnu Maḍḍā' menolak jenis *qiyās* seperti ini berdasarkan pada dua prinsip. Pertama, alasan rasional. Yaitu, bahwa prinsip menyamakan dua hal karena adanya kesamaan sebab (antara hukum asal dengan cabang) merupakan prinsip yang lemah. Karena, bentuk kesamaan (al-musyābahah) yang terdapat dalam asal dan cabang tidak sempurna. Kedua, alasan linguistik. Yakni, bahwa orang Arab belum tentu atau memang tidak sama sekali menghendaki apa yang dilakukan oleh para *nuḥāt*. Dengan kata lain, bahwa praktik penggunaan *qiyās* aqli diingkari oleh Ibnu Maḍḍā' karena tidak memiliki keterkaitan dengan praktik berbahasa orang Arab itu sendiri. Atau memang masyarakat Arab tidak pernah menggunakan *qiyās* aqli dalam menggunakan bahasa mereka sehari-hari.

4) *Ta'wīl*

Meskipun takwil telah dijadikan sebagai metode yang absah dalam membuat kaidah bahasa oleh mayoritas *nuḥāt*, namun tidak demikian halnya dengan Maḍḍā'. Terkait dengan masalah takwil ini, Ibnu Maḍḍā' menolak konsep *haẓf* (pembuangan). Menurutnya, konsep *haẓf* yang dikemukakan oleh para *nuḥāt* merupakan konsep yang ambigu dan tidak jelas. Hal ini karena mereka

¹⁴⁶ Ibn Maḍḍā', *al-Radd* ', h. 42

tidak mampu membedakan antara kata yang *muḍmar* (disembunyikan) dan kata yang *mahzūf* (dibuang).

Tampaknya Ibnu Maḍḍā' gusar dengan perilaku para mufasir. Karena dengan adanya takwil terhadap Al-Qur'an mereka selalu mengira-ngira tentang kata yang terbuang maupun āmil. Padahal semua itu sama sekali tidak memberikan suatu pemahaman kecuali hanya menyeret orang-orang untuk masuk dalam imajinasi para ahli nahwu.¹⁴⁷

Ada dua point penting terkait dengan *muḍmar* dan *mahzūf*, yang harus dicermati secara kritis. Pertama, yang *muḍmar* berarti sesuatu yang harus dipenuhi, sementara yang *mahzūf* berarti sesuatu yang tidak diperlukan. Kedua, yang *muḍmar* adalah isim, sementara yang *mahzūf* adalah fi'il. *Haẓf* (pembuangan) hanya terjadi pada kata kerja (fi'il) dan kalimat, dan tidak berlaku pada kata benda (isim). Kedua point itu tidak memberikan garis pembedaan yang jelas dan cermat. Bahkan cenderung kontradiktif dan ambigu. Menurut Ibnu Maḍḍā', satu-satunya yang dapat membedakan kedua hal itu tidak lain dikembalikan kepada si penutur (mutakallim) bahasa itu sendiri.¹⁴⁸

Maḍḍā' berpendapat, ada tiga jenis *mahzūfāt*. Yaitu, pertama kata dibuang karena lawan bicara (orang kedua) diindikasikan telah mengetahui. Misalnya, ketika dikatakan *zaidan* yang berarti *a'ti zaidan*. Hal ini terjadi karena lawan bicara dianggap telah mengetahui "perintah untuk memberi sesuatu" kepada si Zaid, sehingga cukup dikatakan *zaidan*. Kedua, kata itu dibuang karena memang tidak

¹⁴⁷ Ibn Maḍḍā', *al-Radd*, h. 35

¹⁴⁸ Ibn Maḍḍā', *al-Radd* h. 78-79

dibutuhkan dan bahkan jika masih tetap ditampilkan maka akan merusak ucapan, seperti *a zaidan ʔarabtahu*. Ketiga, kata itu dibuang karena jika tetap ditampilkan maka disinyalir dapat merubah ucapan, seperti “*ya abdallah*”. Jika ucapan ini ditampilkan menjadi “*ad’u abdallah*” maka strukturnya menjadi berubah. Yaitu, dari bentuk nida’ (panggilan) menjadi bentuk khabariyah (berita)¹⁴⁹

Atas dasar itu, Ibnu Maḍḍā’ hanya menerima konsep *maḥzūf* (pembuangan) manakala pembuangan tersebut telah diketahui oleh lawan bicara (mukhathab). Sejauh lawan bicara (mukhathab) mengerti atau mengetahui *hazf* (pembuangan) kata/kalimat yang dikehendaki oleh si mutakallim (penutur), maka sejauh itu boleh dilakukan elipsis (*hazf*). Tetapi jika tidak mengetahui, maka lawan bicara (mukhathab) tidak diperbolehkan melakukan pembuangan. Karena, hanya akan membawa teks kepada ke-aib-an dan perubahan makna

Penolakan Ibnu Maḍḍā’ terhadap fenomena takwil dalam nahwu juga tercermin dari sikapnya terhadap konsep *istitar/iḍmār* (penyembunyian). Di sini, dapat dikemukakan contoh: (زيد ضارب عمرا) Para *nuḥāt* biasanya menganggap bahwa di dalam contoh tersebut ada ḍamir (kata ganti) yang disembunyikan, tepatnya pada kata *ḍāribun*. Kata *ḍarib* menunjukkan arti sebagai pelaku (*fā’il*) yang tidak terang-terangan, sementara kata *zaid* adalah nama dari si pelaku tersebut. Anggapan seperti ini adalah salah dan tidak dapat diterima oleh akal manusia. Munculnya pikiran seperti itu dikarenakan para *nuḥāt* telah keliru dalam memahami *dalālah fi’il* atas *dalālah fā’il* : antara *dalālah lafẓiyah* dan *dalālah*

¹⁴⁹ Ibn Maḍḍā’, *al-Radd*, h. 26-27

luzumiyah, sehingga mereka meyakini bahwa di dalam *fi'il* (kata kerja) pasti tersimpan *fā'il* (pelaku).

Menurut Maḍḍā', *dalālah* dibagi menjadi dua macam. Pertama, *dalālah lafẓiyah* yang dikehendaki oleh si pemakai bahasa seperti *dalālah isim* dengan sesuatu yang dinamai (al-musamma) dan *dalālah fi'il* dengan peristiwa dan waktu. dan *dalālah luzūmiyah*. Kedua, *dalālah luzūmiyah* seperti *dalālah-nya* atap dengan tembok. *Dalālah fi'il* atas *fā'il* sebagaimana dalam (زيد ضارب عمرا) tidak lain adalah *dalālah lafẓiyah*. Dalam kata kerja misalnya kata *ya'lamu*, *a'lamu* dan *na'lamu* tidak ada istilah yang disebut dengan *iḍmār* (penyembunyian). Huruf *yā'* sebagaimana dalam *fi'il muḍāri'* berarti tanda bagi bentuk *gā'ib muẓakkar* (persona ketiga maskulin), alif berarti orang pertama (penutur sendiri) dan nun berarti penutur dalam jumlah banyak.¹⁵⁰

Jika menilik pandangan-pandangan nahwu Ibnu Maḍḍā', maka dapat disimpulkan bahwa paradigma yang ia gunakan dapat dikategorikan sebagai paradigma deskriptif atau wasfi, sebuah pendekatan yang menjadi trend di masa era modern. Sementara itu Sibawaehi yang sangat sering dia kritik dalam bukunya, menggunakan paradigma preskriptif. Adapun al-Kisāi dari mazhab Kufah meskipun masih menggunakan paradigma preskriptif namun telah ada kecenderungan menggunakan paradigma deskriptif.

2. Karakteristik Balagh dan Stilistika

a. Balagh Pada Masa Pra-Kodifikasi

¹⁵⁰ Ibn Maḍḍā', *al-Radd*, h. 30

Secara historis istilah balagh muncul pada era belakangan setelah sebelumnya benih-benih ilmu ini telah muncul dengan berbagai istilah. Bahkan, sebelum ilmu-ilmu tersebut dikenal, esensinya telah mendarah daging dalam praktek berbahasa orang-orang Arab dulu. Ilmu balagh sebagai salah satu cabang ilmu dalam bahasa Arab pun mengalami fase kemunculan, perkembangan, dan seterusnya.

Dalam studi stilistika modern, antara bahasa dan retorika tidak dipisahkan. Keduanya sama-sama menyoroti aspek fungsi lafaz, pengulangan, keselarasan, musikalitas, metafora, tanda dan image, maka demikian pula adanya pada masa klasik Islam. Studi balagh berkolaborasi dengan nahwu sampai ada yang menganggap bahwa Sibawa'hi adalah peletak pertama ilmu *ma'ani*.¹⁵¹

Ilmu bahasa Arab yang memiliki tiga cabang ini, yaitu ilmu *ma'ani*, *bayān*, dan *badī'*, tidaklah terbentuk sedemikian rupa dari awal sistematikanya seperti yang kita kenal sekarang ini. Dahulu, istilah balagh sama sekali tak dikenal sebagai sebuah ilmu sebelum masa al-Sakkāki (w. 1229 M). Ulama sebelumnya menamakan ilmu ini dengan *ilmu badī'* seperti yang dilakukan oleh Abdullāh ibn Mu'tāz, sementara Ibn Jāhiz menamakannya dengan istilah ilmu *bayān*. Terkadang pula dinamakan dengan ilmu *naqd* seperti yang dilakukan oleh Qudāmah bin Ja'far dalam kedua kitabnya *Naqd al-Naṣr* dan *Naqd al-Syī'r*.¹⁵²

Tidak terkecuali ilmu balagh, ilmu yang terkait ketepatan dan keindahan berbahasa ini sebagai sebuah pengetahuan telah menghiasi berbagai perkataan orang

¹⁵¹Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Ittijāh alqli fi al-Tafsīr Dirasah Qadiyah al-Majāz ind al-Mu'tazilah*, (Cet. III; Bairut: Dar al-Tanwīr, 1993), h. 100

¹⁵²Ahmad Mustafa al-Marāḡi, *Tārīkh 'Ilm al-Balāgh wa al-Ta'rīf bi Rijaliha* Cet I, (Mesir: Muṣṭafa al-bāni al-Halabī, 1950), h. 9

Arab, baik dalam puisi maupun prosa, bahkan jauh sebelum Al-Quran turun. Setiap bangsa pasti akan memilih yang bagus dari seni berbahasa mereka. Membedakan antara bahasa yang baik dan buruk telah menjadi kemampuan fitrah mereka sebagai pemilik bahasa tersebut. Mereka pun telah menggunakan berbagai macam gaya bahasa yang indah.

Para sastrawan Arab yang sudah terbiasa berbangga dengan keindahan syairnya dan terbiasa saling mengkritisi syair satu sama lain mulai menghadapkan Al-Quran dengan pengetahuan mereka tentang keindahan berbahasa.¹⁵³ Dari sinilah awal mulai berkembangnya benih-benih ilmu balagh.

Pada perkembangan selanjutnya, semakin luasnya percampuran orang Arab dengan non-Arab seiring kemajuan peradaban Islam menjadikan perlu disusunnya sebuah ilmu pengukur ketepatan dan keindahan berbahasa Arab. Hal ini karena mereka orang-orang non-Arab tidak dapat mengetahui keindahan bahasa Arab kecuali jika terdapat kaidah ataupun pembandingan. Hal ini penting terutama karena mereka punya keinginan besar untuk mengetahui kemukjizatan Al-Quran.¹⁵⁴

b. Munculnya Ilmu Balagh

Tema-tema ilmu balagh mulai muncul belakangan setelah muncul dan mulai berkembangnya ilmu nahwu dan sharf. Tema-tema ini yang dulunya dikenal sebagai kritik sastra (naqd al-adab) semakin berkembang lebih dari pada masa jahiliah. Kaum Muktaẓilah memiliki peranan yang besar terhadap berdirinya cabang ilmu ini. Mereka

¹⁵³ Sukran Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab*, (Cet. I; Jakarta: Rajawali Press, 2009), h. 140

¹⁵⁴ Syauq Daef, *al-Balagh Taṭawwuruh wa Tarikhuh*, (Cet. IV: Kairo: Dār al-Maārif, t.th), h. 15

adalah para teolog yang sangat piawai dalam berorasi dan diskusi sehingga sangat memperhatikan unsur penggunaan kata dan kalimat.

Mulai dari masa pemerintahan Umayyah, sebenarnya para ulama pakar sastra mulai bicara tentang makna *faṣahah* dan balagh dan berusaha menjelaskannya dengan contoh dan bukti-bukti dari apa yang diriwayatkan dari orang-orang sebelum mereka. Dari sinilah kemudian mulai muncul balagh ‘arabiyyah dari berbagai segi. Disusunlah buku-buku yang berbicara tentangnya hingga sampailah fase pengajaran dari sebuah ilmu.

Kitab yang pertama kali disusun dalam bidang balagh adalah tentang ilmu *bayān*, yaitu kitab *Majazul Qur’an*¹⁵⁵ karangan Abu ‘Ubaidah Ma’mar bin Al-Muṣanna (w. 207/823M), murid Al-Khalil (w. 786 M). Dalam kitab tersebut dijelaskan cara-cara yang digunakan oleh orang Arab dalam uslubnya, menjelaskan seni keindahan dan kehalusan ungkapannya.¹⁵⁶ Sedangkan *ilmu ma’ani*, tidak diketahui pasti orang pertama kali yang menyusun tentang ilmu tersebut. Namun, ilmu ini sangat kental dalam pembicaraan para ulama, terutama al-Jāhiz (w. 839 M) dalam *I’jaz al-Quran*-nya. Namun teori tentang *al-bayān* menurut Syauqi Daef telah ada pada al-Qāhir al-Jurjani dan menamakannya dengan *al-naẓm*.¹⁵⁷

Adapun penyusun kitab tentang ilmu badi’ pada masa awal, yang dianggap sebagai pelopor, adalah Abdullah Ibn al-Mu’taz (w. 899 M) dan Qudamah bin Ja’far dengan *Naqd al-Syi’r* dan *Naqd an-Naṣr* (w. 948 M). Itulah ilmu balagh pada masa

¹⁵⁵ Menurut Abu Zaid benih majaz sudah muncul pada kitab Muqāṭi bin Sulaiman, “*al-Asybah wa al-Nazāir*”, lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Ittijāh*, h. 97-99

¹⁵⁶ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tārīkh ‘Ilm al-Balāgh*, h. 10

¹⁵⁷ Syauq Daef, *al-Balagh Taṭawwuruh*.h. 161

awal kemunculannya. Yaitu terutama pada masa- masa abbasiyah kedua (945 M). Dalam fase tersebut, balagh dengan tiga cabangnya masih belum jelas keterkaitannya dalam kesatuan balagh hingga nantinya memasuki masa perkembangannya di abad kelima Hijriah.¹⁵⁸

c. Perkembangan Ilmu Balagh

Setelah kemunculannya di masa awal, para ulama berikutnya saling melengkapi ilmu ini hingga hadir lah seorang pakar balagh, Abu Bakar Abd al-Qāhir Al-Jurjāni (w. 1078 M), seorang ahli balagh yang paling teliti dalam menyusun kaidah dan landasan yang kokoh untuk ilmu balagh dengan dua bukunya yang berjudul *Dalā'il al-I'jāz*, dan *Asrār al-Balagh*. Kedua buku ini menjadi pijakan bagi para ahli balagh sesudahnya¹⁵⁹. *Dalā'il al-I'jāz* berisi tentang keindahan susunan kata dan konteksnya dengan keindahan maknanya yang merupakan keistimewaan uslub Al-Qur'an yang menunjukkan kemukjizatannya. Kemudian kitab *Asrār al-Balagh* yang berisi soal-soal *majāz*, *isti'ārah*, *tamsīl*, *tasybīh* dan lain-lain dari cabang *Ilmu Ma'āni* yang merupakan bagian dari Balaghah.¹⁶⁰

Kemudian disusul dengan kemunculan Imam Al-Sakkāki pada abad ke-VII H yang semakin mematangkan keberadaan Ilmu Balagh sebagai disiplin Ilmu dengan memetakannya menjadi tiga cabang ilmu sebagai komponennya, yaitu *Ilmu Ma'āni*, *Ilmu Bayān*, dan *Ilmu Badī'*. Namun antara ilmu Bayan dan *Ilmu Badī'* masih beliau gabung dalam satu ilmu dengan istilah *Ilmu al-Māhasin* yang terbagi ke dalam dua

¹⁵⁸ Yusuf Abu Adūs, *Madkhal ilā al-Balagat al-Arabiyah*, (Cet. I; Ammān: Dār al-Muyassarrah, 2007), h. 15

¹⁵⁹ Ahmad Maṭlūb, *Mu'jam al-Mustalahāt al-balāgiyah wa taṭawwuruhā*, Juz I, (Irak: Maṭba' Majma' al-Ilmi al-Iraqi, 1983), h. 5

¹⁶⁰ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tārīkh 'Ilm al-Balāghah*, h. 20

bagian, yaitu *al-mahāsin al-lafziyyah* dan *ma'nawiyah*.¹⁶¹ Beliau menyusun sebuah karya besar yang menguraikan ilmu tersebut disamping ilmu-ilmu pengetahuan bahasa Arab lainnya. Kitab tersebut dikenal dengan nama *Miftāhul 'Ulūm*. Sedangkan pembagian ilmu Balagh ke dalam tiga istilah (Ilmu Ma'āni, Bayān, dan Badī') seperti yang dikenal sekarang dilakukan oleh Al-Khātib al-Qazwaini (w. 729 H) pada abad ke-VII H dalam karyanya yang bernama *Talkhīṣ al-Miftāh* yang merupakan ringkasan dari kitab *Miftāh al-'Ulūm* karya Al-Sakkāki.¹⁶²

Kemudian setelah beliau, hadirilah abu Ya'qub Sirajuddin Yusuf Al-Sakkaki Al-Khawarizmi (w. 1229 M) dengan kitabnya yang membahas tentang ilmu balagh lebih lengkap daripada lainnya, yaitu kitab dengan judul *Miftāh al-'Ulūm*. Pada masa ini pengaruh mantik dan filsafat sangat kuat dalam balagh.¹⁶³ Adanya fenomena inilah yang kemudian oleh para pakar sekarang dimunculkan istilah aliran adabiah dan aliran kalamiah atas dasar kecenderungan yang dipilih dalam melakukan pembahasan balagh.

Tiap-tiap aliran ini memiliki ciri khas tersendiri. Para pendukung aliran kalamiah memfokuskan pembahasan balagh mereka dengan membuat batasan-batasan lafaz dan semangat perdebatan. Kemudian membuat berbagai macam definisi-definisi dan kaidah-kaidah tanpa banyak menunjukkan contoh-contoh bukti sastra baik puisi maupun prosa. Untuk menentukan tepat dan indah atau tidaknya bahasa mereka banyak berpegang pada analogi filsafat dan kaidah-kaidah logika.

¹⁶¹ Syauq Daef, al-Balagh *Taṭawwuruh*.h. 288

¹⁶² Syauq Daef, al-Balagh *Taṭawwuruh*.h. 336

¹⁶³ Ahmad Mustafa al-Marāgi, *Tārīkh 'Ilm al-Balāgh*, h. 27

Sebaliknya aliran adabiah sangat berlebihan dalam mengajukan dalil-dalil sastra baik puisi maupun prosa, dan sedikit sekali memperhatikan masalah definisi dan lain-lainnya. Penentuan tepat dan indah atau tidaknya bahasa, mereka lebih banyak berpegang pada rasa keindahan daripada filsafat ataupun logika.¹⁶⁴

Demikianlah, aliran kalamiah memang sangat berkepentingan dengan penguatan *i'jaz al-Quran* yang mana hal itu adalah titik temu antara sastra, akidah, filsafat ketuhanan, dan lainnya. Sedangkan aliran adabiah, lebih banyak menguatkan karya sastra, latihan menyusun bahasa yang baik, dan mendidik rasa kritis.

Dalam literatur Indonesia retorika (balagh) termasuk dalam kajian stilistika.¹⁶⁵ Namun jika diteliti lebih jauh dalam literatur Arab, balagh merupakan disiplin ilmu tersendiri yang lebih dahulu muncul dibanding stilistika. Sedangkan stilistika sendiri yang padanannya dalam bahasa Arab *'ilm al-uslub*, belum begitu berkembang.¹⁶⁶ Boleh jadi karena mereka menganggap stilistika sama dengan balagh.¹⁶⁷ Padahal keduanya sangat berbeda, meskipun tidak dipungkiri adanya kemiripan antara keduanya.

Berbeda dengan Heinrich F Plett yang membagi dua jenis balagh; balagh klasik dan balagh moderen. Balagh klasik seperti yang dipahami selama ini, yaitu

¹⁶⁴Syauq Daef, *al-Balagh Taṭawwuruh wa Tārikhuh*, h.23

¹⁶⁵Lebih lanjut lihat Gorys Keraf, *loc. cit.*

¹⁶⁶Lihat, Syukri Muhammad Ayyad, *Mabadi' Ilmu al Uslub al Arabi*, (t. tp., International Press, t. th.), h. 15.

¹⁶⁷Abd al Wahid Wafi, *Ilm al Lughah*, (Kairo : Maktab an Nahdah al Misriyah, 1962), h. 8.

sebuah ilmu yang dibangun diatas logika mantik dan preskriptif (mi'yari) Sementara balagh moderen bersifat deskriptif.¹⁶⁸

Kemiripan itu antara lain karena balagh menggunakan istilah *muqtada al-hāl* ; sementara stilistika atau ilmu uslub menggunakan istilah *mauqif*. Kedua istilah ini tidak memiliki perbedaan yang prinsipil, akan tetapi keduanya mengacu kepada suatu keharusan menggunakan lafal atau kalimat sesuai dengan situasi dan kondisi.¹⁶⁹

a. Perbedaan Balagh dan Stilistika

1) Balagh termasuk kelompok ilmu bahasa lama yang statis. Sedangkan stilistika termasuk dalam bahasa yang baru yang dinamis dan berkembang. Balagh sangat memperhatikan macam-macam pengungkapan disesuaikan dengan tuntutan situasi, namun pemilihannya terpaku kepada masa dan ragam bahasa tertentu.

2) Stilistika, sebagaimana ilmu bahasa lainnya, mengkaji fenomena-fenomena bahasa antara yang satu dengan yang lainnya, mengkaji bahasa dari dua arah, pertama, arah-arrah horisontal yang mendeskripsikan hubungan fenomena-fenomena bahasa antara yang satu dengan yang lainnya dalam suatu kurun waktu tertentu. Kedua, arah vertikal yaitu mengkaji perkembangan fenomena bahasa dalam beberapa masa.

3) Kaidah-kaidah ilmu balagh statis, tidak mengalami perubahan. Dalam balagh pemilihan beberapa kalimat tidak terlepas dari kaedah-kaedah sebagaimana halnya kaidah ilmu nahwu (sintaksis) sehingga kalimat yang tidak sesuai dengan

¹⁶⁸ Heinrich F Plett, *al-Balagh wa al-Uslūbiyah*, terj. Muhammad al-Umri, (Bairut: Afriqiya al-Syarq, 1999), h. 23

¹⁶⁹ Syihabuddin Qalyubi, *Stilitiska al Qur'an*, (Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 1997), h. 30.

kaidah tersebut dianggap suatu kesalahan. Meskipun secara gramatikal sah namun susah dipahami dan kata-katanya tumpang tindih, itupun tidak dianggap *balīg* sebagai contoh perkataan al-Mutanabbi

وشَيْخٌ فِي الشَّبَابِ وَلَيْسَ شَيْخًا ... يُسَمَّى كُلُّ مَنْ بَلَغَ الْمَشِيْبَا

Normalnya adalah

هو شَيْخٌ فِي الشَّبَابِ، وَلَيْسَ كُلُّ مَنْ بَلَغَ الْمَشِيْبَا يُسَمَّى شَيْخًا¹⁷⁰

Sementara itu stilistika mengkaji fenomena bahasa ; yaitu dengan melihat dan menjelaskan perubahan-perubahan serta fenomena-fenomena tersebut berdasarkan maksud penutur dan kesan pendengar dan pembacanya, tanpa menghakimi apakah fenomena tersebut salah atau benar. Di samping itu, karena memang stilistika menggunakan dua teori yang berlawanan yaitu ekuivalensi dan deviasi. Implikasinya, ketika menyimak suatu teks, kesesuaian dan penyimpangan kalimat yang ada di dalamnya dapat diungkap.

4) Ilmu balagh dibangun dengan logika dan alur pemikiran ilmiah (sekali pun berupa materi-materi sastra) dan lebih berperan dalam ragam pidato ketimbang ragam puisi. Unsur yang paling dominan adalah retorika yaitu bagaimana agar ucapan bisa sesuai dengan nalar lawan bicara.

Stilistika tumbuh dan berkembang pada era menjalarnya psikologi ke segala sektor kehidupan. Perhatian para psikolog terhadap aspek jiwa lebih menonjol

¹⁷⁰ Ahmad al-Syāyib, *al-Uslūb*, (Cet. XII; Mesir: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 2013), h.

ketimbang kepada aspek akal. Oleh karenanya istilah *mauqif* dalam stilistika lebih rumit daripada *muqtad al-hal* dalam ilmu balagh.¹⁷¹

Kesan ketertinggalan ilmu balagh memang terasa jika dibanding ilmu sastra moderen. Meski demikian kita tidak perlu berkecil hati karena ternyata dalam ilmu balagh terdapat satu cabang yang jika dikembangkan secara serius dia akan sejajar dengan ilmu-ilmu moderen. Cabang itu adalah majas yaitu sebuah teknik pemaknaan secara metaforis.

Arkoun sebagaimana yang dikutip oleh Amin menyatakan:¹⁷²

“The role of metaphor and metonymy in religious language has not yet been fully considered up to now... Orthodox exegesis has been limited by the traditional definition of metaphor as a simple rhetorical device used to embellish style”

Tampaknya keprihatinan Arkoun muncul karena pemahaman terhadap ungkapan majasi dalam kajian balagh masih sangat sederhana yakni lebih ditekankan pada masalah estetikanya saja sebagai pemoles bahasa supaya kedengaran indah. Tidaklah aneh jika banyak dijumpai ungkapan seperti “apabila tidak ada majas dalam Al-Qur’an, maka akan hilanglah sebagian keindahan dan kemukjizatannya” dan para ahli balagh sepakat bahwa ungkapan majas itu lebih baligh (lebih indah) daripada ungkapan yang sebenarnya.

Kajian majas yang berkembang dalam bidang balagh umumnya masih terbatas pada persoalan makna yang berskala mikro menyangkut arti kata perkata atau arti penyandaran, apakah dalam arti yang sebenarnya atau bukan sebenarnya. Jika

¹⁷¹ Jwar Verhaar, *Asas-asas Linguistik Umum*, (Yogyakarta : Gajah Mada University Press, 1996), h. 67.

¹⁷² M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-interkoneksi*, (Cet. III; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 164

bukan dalam arti sebenarnya (arti majas) bagaimana hubungan arti baru ini dengan arti asal: apakah perserupaan (musyābahah) sehingga disebut *isti'arah* atau bukan perserupaan (ghaer musyābahah) sehingga disebut *majāz mursal*. Adapun persoalan makna berskala makro yang memandang majas sebagai sarana untuk menyampaikan suatu pengertian yang bersifat konseptual dengan cara visualisasi terhadap pengertian yang bersifat konseptual atau menyampaikan informasi yang bersifat kontekstual dengan cara yang lebih mudah dipahami oleh berbagai kalangan, belum banyak - untuk tidak menyatakan belum- dibahas dalam kajian balaghah. Sudah barang tentu, temuan-temuan keilmuan linguistik yang baru seperti ini besar pengaruhnya dalam pengkajian ilmu Kalam kontemporer, agar ia dapat dikembangkan seiring dengan derap perkembangan ilmu-ilmu yang lain¹⁷³

b. Sekilas Stilistika Al-Qur'an

Analisis stilistika dianggap sebagai penelitian pendekatan yang relatif baru dalam kesusastran. Tetapi sebenarnya benih-benihnya itu sudah ada sejak zaman Plato (427-347 SM.) dan Aristoteles (384-322 SM.). Cikal bakal itu semacam kajian linguistik tentang proses kreatif dalam kesusastran. Zaman Plato dan Aristoteles mungkin terlalu jauh dari zaman kita. Pada tahun 1916 telah terbit sebuah buku hasil kerjasama sastrawan dan ahli bahasa beraliran formalisme Rusia : *Studies in Theory Poetic Language*. Ini disusul oleh tulisan Roman Jakobson. Pada tahun 1923 tentang puisi Ceko yang menerapkan teori semantik modern dalam pengkajian

¹⁷³ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 165

struktur dan pada metrik puisi. Setelah itu makin banyak pakar yang menulis tentang hubungan yang erat antara kesusastraan dan linguistik.¹⁷⁴

Sejak Chomsky merintis pandangan baru dalam linguistik dengan penerbitan bukunya, *Syntactic Structure* pada tahun 1957,¹⁷⁵ pengkajian kesusastraan merasakan dampak angin baru itu. Jika semula sastrawan dan kritikus sastra menyangsikan manfaat pendekatan-pendekatan linguistik terhadap karya sastra, bahkan beranggapan bahwa pengkajian semacam itu akan merusak keindahan seni karya itu, makin lama makin disadari bahwa pendekatan linguistik merupakan salah satu pengkajian atau pendekatan yang dapat ditempuh untuk merebut makna karya..¹⁷⁶ Analisis stilistika berusaha mengganti subyektifitas dan impresionisme yang digunakan oleh kritikus sastra sebagai pedoman dalam mengkaji karya sastra dengan suatu pengkajian yang relatif lebih obyektif dan ilmiah.¹⁷⁷

1) Fonologi

Secara sederhana fonologi boleh disebut ilmu bunyi yang fungsional atau bidang linguistik yang menyelidiki bunyi-bunyi bahasa menurut fungsinya¹⁷⁸. Fonologi ini memiliki efek terhadap keserasian yaitu keserasian dalam tata bunyi Al-Qur'an. Keserasian ini berupa *harakat* (tanda baca, a, i, u), *sukun* (tanda baca 'mati') *madd* (tanda baca bunyi panjang), *gunnah* (dengung) sehingga asyik untuk didengar

¹⁷⁴ Lihat Panusi Sudjiman, *Bungai Rampai Stilistika*, (Jakarta : Pustaka Utama Grafiti, 1993), h. 5.

¹⁷⁵ Lebih lanjut lihat, R. H. Robins, *Linguistik Umum Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta : Kanisius, 1992), h. 346-347.

¹⁷⁶ Panusi Sudjiman *Bungai Rampai*, h. 5

¹⁷⁷ Burhan Nargayantoro, *Teori*, h. 280.

¹⁷⁸ Harimukti Kridalaksono, *Kamus Linguistik*, (Jakarta : PT Gramedia, 1983), h. 45.

dan diresapkan¹⁷⁹. Keserasian ini dapat dirasakan ketika kita mendengarkan Al-Qur'an surah dan ayat mana saja yang dibaca dengan baik dan benar.

Keserasian bunyi pada akhir ayat melebihi keserasian yang dimiliki puisi. Al-Qur'an memiliki purwakanti yang beragam, sehingga tidak menjemukan, misalnya Q.S. al-Kahf/18: 9-16. Pada akhir ayat itu terdapat bunyi vokal "a" namun diiringi oleh konsonan yang bervariasi, sehingga menimbulkan hembusan suara yang berbeda, yaitu antara *ba*, *da*, *ta*, dan *ga*.

Keserasian bunyi pada akhir ayat dapat dikelompokkan menjadi tiga jenis:¹⁸⁰

a. Pengulangan bunyi huruf yang sama. Seperti pengulangan *ra* dan *ha* pada Q.S. al-Qamar/54: 33-41, Q.S. al-Insān/76: 1-13, Q.S. 'Abasa/80: 17-23 dan Q.S. al-Syams/91: 11-15.

b. Pengulangan bunyi lafal, seperti pengulangan lafal *al tarik*, *kaidah*, *dakka*, *saffa*, *ahad* dan *'aqabah* pada surah al-Tārik (86 : 1-2, 15-16), al-Fajr (89 : 21-22, 25-26) dan al-Balad (90 : 11-12).

c. Pengulangan bunyi lafal yang berhampiran seperti pengulangan bunyi, *tummisat*, *furijat*, *nusifat*, *uqqibat*, *ujulat*, *qarqā*, *nasytā*, *sabhā*, *sabqā*, *amrā*, *rājifah*, *radifah*, *wājifah*, *khāsiah*, *hāfirah*, *suyyirat*, *'uttilat*, *sujjirat*, *zuwwijat* pada surah al-Mursalat (77 : 8-12), al-Nāziat (79 : 1, 5, 6, 10) al-Takwir (81 : 3-12).

¹⁷⁹Muhammad Abd al Azim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al Qur'an*, juz. II, (Kairo : Isa al Babi al Halabi wa Syurakā'uh, t. tp.), h. 205.

¹⁸⁰Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika*, h. 40

Fonologi ini ternyata memiliki pula aspek terhadap makna, misalnya surah al-Nās yang didominasi huruf desis sehingga terdengar seperti suara bisikan. Ternyata surah al-Nās memang mengisyaratkan agar manusia waspada terhadap bisikan setan.

Huruf *sīn* termasuk jenis konsonan frikatif, manusia tidak bisa mengucapkannya dengan mulut terbuka, namun harus dengan menempelkan gigi atas dan gigi bawah pada ujung lidah. Bunyi ini secara khusus dipilih untuk memberikan kesan bisikan para pelaku kejahatan dan tipuan, sebagaimana dilakukan oleh setan terhadap manusia agar melakukan perbuatan maksiat. Demikian pula huruf *ṣad* dan *fa*, kedua huruf ini termasuk konsonan frikatif dan memiliki karakteristik yang mirip dengan *sin*.¹⁸¹

Demikian pula pengulangan huruf *ra* dan *fa* dalam surah al-Nāziāt (79) : 6-14. Pengucapan huruf *ra* dengan pengucapan yang cepat menggambarkan getaran yang timbulkan (dalam konteks ini) bumi dan langit, apalagi ditopang oleh huruf *fa* dan *jim* yang didahului vokal panjang, sehingga menggambarkan pengulangan *ra* yang terus menerus kemudian nafas dan udara pun berhenti tatkala mengucapkan huruf *jim* lalu dibuka kembali untuk mengucapkan huruf *ra*.¹⁸²

Keserasian huruf sangat membantu keserasian kata, selanjutnya keserasian kalimat secara keseluruhan. Dalam hal ini irama yang dipantulkan al-Quran terkadang terkesan pelan dan terkadang sedang atau cepat. Irama lambat biasanya berisi pelajaran atau wejangan dan irama cepat biasanya berisikan gambaran siksaan. Perhatikan misalnya surah al-Hāqqah (69);1-12. Bunyi lafal *al-Haqqah* dan *al-*

¹⁸¹Mahmud Ahmad Najlah, *Lugat al-Quran fi Juz Amma*, (Baerut : Dar al-Nahdat al-Arabiyah,1981.), h. 211.

¹⁸²Mahmud Ahmad Najlah, *Lugat* h. 347.

Qariah terkesan lambat. Ayat itu berisi wejangan tentang hari kiamat. Namun pada ayat-ayat selanjutnya yang menerangkan siksaan atas kaum *Samud* dan *Ād*, iramanya terasa cepat dan menghentak-hentak.¹⁸³

2) Leksikal

Unsur leksikal yang dimaksud sama pengertiannya dengan diksi, yaitu mengacu pada pengertian penggunaan kata-kata tertentu yang sengaja dipilih oleh pengarang. Mengingat karena sebuah karya cerita adalah dunia dalam kata, komunikasi dilakukan dan ditafsirkan lewat kata-kata, pemilihan kata-kata tersebut tentulah melewati pertimbangan-pertimbangan tertentu untuk memperoleh efek tertentu, efek ketepatan (estetis). Masalah ketepatan itu sendiri secara sederhana dapat dipertimbangkan dari segi bentuk dan makna, yaitu apakah diksi mampu mendukung tujuan estetis karya yang bersangkutan, mampu mengkomunikasikan makna, pesan, dan mampu mengungkapkan gagasan seperti yang dimaksudkan pengarang.¹⁸⁴

Al-Qur'an dalam memilih lafal tidaklah secara serampangan tetapi telah dipertimbangkan sedemikian rupa sehingga menempati posisi yang tepat, sehingga satu kata tidak dapat mengganti posisi kata yang lain. Hal ini untuk menghindari anggapan umum yang mengatakan dalam Al-Qur'an terdapat *tarāduf* atau sinonim.

Jika ada dua lafal untuk satu makna atau untuk satu benda, niscaya lafal yang satu memiliki kekhususan yang tidak dimiliki lafal lainnya, kalau tidak demikian niscaya lafal yang lainnya itu sia-sia, lafal yang banyak itu hanya merupakan sifat.

¹⁸³SyihabuddinQalyubi, *Stilistika*, h. 45.

¹⁸⁴Burhan Nurgiyantoro, *Teori*, h. 290

Misalnya, dikatakan makna batu memiliki 70 lafal, makna singa 500 lafal, makna ular 200 lafal dan makna pedang 50 lafal.¹⁸⁵

Bintu al-Syāti telah berusaha membuktikan bahwa *tarāduf* atau sinonim tidak ada dalam Al-Qur'an. Sebagai contoh lafal *ru'ya* (رؤيا) dan *ahlām* (احلام) yang sering diartikan sama. Lafal *ahlām* ditampilkan dalam Al-Qur'an tiga dalam bentuk plural, dan didahului lafal *adgāṣ* (اضغاث) (membingunkan), sedangkan lafal *ru'ya* ditampilkan dalam tujuh kali dalam bentuk tunggal dan semuanya dalam konteks mimpi yang benar.¹⁸⁶ Demikian pula lafal-lafal yang lain seperti, *halafa* (حلف) dan *aqsama* (اقسم), *al-khusyu'* (الخشوع) dan *al-khasy* (الخشى), *al-ins* (الإنس) dan *al-insan* (الإنسان) *al-ni'mah* (النعمة) dan *al-naīm* (النعيم) dan lain-lain.¹⁸⁷

Di dalam al-Quran terdapat pula homonim yaitu kata yang bunyinya sama tetapi mengandung arti dan pengertian yang berbeda¹⁸⁸. Lafal *quru'* (قروء) adalah salah satu homonim dalam al-Quran yang terdapat dalam surat al-Baqarah (2) : 228. Al-Syafi'i mengartikannya suci, sedangkan Abu Hanifah mengartikannya haid. Kedua pihak mengemukakan argumentasi yang kuat Menurut al-Syafi'i, secara etimologis *quru'* artinya menahan. Keadaan suci bagi wanita itu hakekatnya adalah menahan darah, sedangkan haid mengeluarkan darah. Disamping itu lafal *quru'* didahului lafal bilangan *salasata* (feminin) yang mengharuskan kata benda yang dihitungnya berbentuk maskulin yang tiada lain adalah *quru'* dalam pengertian *ṭuhrun* (طهر) (suci).

¹⁸⁵ Aisyah Abd al Rahman Bint al Syati, *al I'jaz al Bayan li al Qur'an*, (Kairo : Dār al Ma'ārif, t. th.), h. 213.

¹⁸⁶ Aisyah Abd al Rahman Bint al Syati, *al I'jaz* h, 213

¹⁸⁷ Aisyah Abd al Rahman Bint al Syati, *al I'jaz* h, h, 221, 226, 233, 235.

¹⁸⁸ Henri Guntur Tarigan, *Pengajaran Semantik*, (Bandung : Angkasa, 1986), h.30

Abu Hanifah melihat dari sisi lain . Menurutnya maksud disyariatkannya iddah untuk mengetahui rahim istri sewaktu diceraikan suaminya dalam keadaan kosong. Untuk mengetahui kondisi seperti itu adalah dengan terjadinya haid bagi wanita yang masih haid.¹⁸⁹

Pengaruh dari pemahaman homonim ini adalah bahwa wanita yang dicerai suaminya adalah tiga kali masa suci (al-Syafi'i) atau tiga kali masa haid (Abu Hanifah). Masa yang dikemukakan al-Syafi'i lebih pendek , karena begitu wanita yang dicerai memasuki masa haid yang ketiga iddahanya selesai. Tetapi menurut Abu Hanifah iddah wanita tersebut selesai jika sudah melewati haid ketiga dan memasuki masa suci berikutnya

3) Sintaksis dan Kalimat

Unsur sintaksis yang dimaksud merujuk pada pengertian struktur kalimat. Dalam kegiatan komunikasi bahasa, juga jika dilihat dari kepentingan style, kalimat lebih penting dan bermakna dari pada sekedar kata walau kegunaan kalimat dalam banyak hal juga dipengaruhi oleh pilihan kata. Sebuah gagasan, pesan dapat diungkapkan ke dalam berbagai bentuk kalimat yang berbeda-beda struktur dan kosa katanya. Dalam kalimat kata-kata berhubungan dan berurutan secara linear.¹⁹⁰

Ragam kalimat yang digunakan Al-Qur'an sebagai media untuk menyampaikan pesan-pesannya, banyak sekali. Pemilihan ragam tersebut juga memiliki efek terhadap makna, misalnya penggunaan kalimat tanpa penyebutan *fā'il*, atau kalimat pasif, misalnya dalam ayat sebagai berikut : Q. S. al- Jin/72 : 10

¹⁸⁹Mustafa Said al Khīm, *Āsar al-Ikhtilāf fī al-Qawaid al-Usuliyah fī Ikhtilāf al-Fuqaha*',(Kairo: Muassasat al-risalah, 1972), h. 70-74

¹⁹⁰Burhan Nurgiyantoro, *Teori*, h. 294)

... أَشَرُّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا

Terjemahan: ...Apakah keburukan yang dikehendaki bagi orang yang di bumi ataukah Tuhan mereka menghendaki kebaikan bagi mereka.¹⁹¹

Pada ayat tersebut lafal (أُرِيدَ) dipasifkan sedangkan lafal (أَرَادَ) diaktifkan dengan menyebut pelakunya. Mengapa yang pertama pasif dan yang kedua aktif padahal pelakunya jelas sama. Ini semata-mata sebagai bentuk kesopanan terhadap Tuhan, yang tidak pantas disandarkan keburukan pada-Nya.

Demikian pula ketika Al-Qur'an menggambarkan hari kiamat yang sering menggunakan bentuk pasif seperti dalam Q.S. al-Takwīr/81: 1-4, Q.S. al-An'ām/6: 73 dan Q.S. al-Kahf/18: 99. Hal ini dimaksudkan untuk memfokuskan perhatian pembaca pada peristiwa yang terjadi.¹⁹²

Suatu kalimat minimal terdiri dari *fi'il* (verba) dan *fā'il* (pelaku verba). Namun dalam kasus-kasus tertentu *fā'il* terkadang tidak disebutkan. Bagaimana hal ini bisa dijelaskan? Di dalam literasi sastra Arab ada beberapa cabang kajian yang menjelaskan hal itu, diantaranya adalah; Ilmu Nahwu (sintaksis) yang menjelaskan bentuk *nāib al-fā'il*; Ilmu ṣarf (morfologi) yang menjelaskan bentuk *fi'il mabni lil-majhūl* (bentuk pasif) dan Ilmu Balagh yang menjelaskan alasan mengapa *fā'il* dibuang. Dalam al-Quran banyak sekali ditemukan ragam kalimat yang *fa'il*-nya tidak disebutkan, antara lain Q.S. al-Takwīr/81: 1-14):

"Apabila matahari digulung; apabila bintang-bintang berjatuhan; apabila gunung-gunung dihancurkan; apabila unta-unta yang bunting ditinggalkan; apabila binatang-binatang liar dikumpulkan; apabila lautan diluapkan; apabila ruh-ruh

¹⁹¹DEPAG RI., h. 948

¹⁹²Aisyah Abd al Rahman Bint al- Syāti' *al I'jaz*, h. 242.

dipertemukan; apabila bayi-bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup ditanya; karena dosa apakah dia dibunuh; apabila catatan-catatan amal perbuatan dibuka; apabila langit dilenyapkan; apabila neraka jahim dinyalakan; apabila surga didekatkan, maka setiap jiwa akan mengetahui apa yang telah dikerjakan."

Demikian juga terdapat dalam Q.S. al-An'ām/6: 73, Q.S. al-Kahf/18: 99, Q.S. Tāha/20: 102, Q.S. al-Mu'minūn/23: 101, Q.S. al-Naml/27: 87, Q.S. Yāsīn/36: 51, Q.S. al-Zumar/39: 68, Q.S. Qāf/50: 20, Q.S. al-Hāqqah/69: 23, Q.S. al-Nabā'/78: 18, dan ayat-ayat lainnya.

Ilmu Balagh menerangkan bahwa *fā'il* tidak disebutkan, dalam kasus pelakunya sudah diketahui, seperti *khuliq al-insān min 'ajal* (manusia telah dijadikan bertabiat tergesa-gesa), dikhawatirkan akibat yang akan terjadi seperti *duriba walad al-malik* (anak raja telah dipukul) dan karena tidak diketahui pelakunya seperti *suriqa al-matā'* (harta benda telah dicuri)

Dari sudut pandang stilistika, tidak disebutkannya *fā'il*, khususnya pada ayat-ayat tentang hari kiamat dan bangkit dari kubur, sebagaimana terdapat dalam Q.S. al-Takwīr/81: 1-14, Q.S. al-An'ām/6: 73 dan Q.S. al-Kahf/18: 99 adalah suatu cara untuk mengkonsentrasikan perhatian pembaca kepada peristiwa yang terjadi¹⁹³

Demikian pula penggunaan kalimat yang beragam. Yang dimaksud penggunaan kalimat yang beragam di sini adalah ragam kalimat untuk menyampaikan suatu pesan tertentu. Berikut akan dikemukakan beberapa contoh:

¹⁹³ 'A'isyah Abdurrahman bint as-Syathi, *al I'jaz* h. 242

a. Pesan perintah. Misalnya lafal *amara* digunakan dalam berbagai bentuknya, seperti dalam Q.S. al-A'rāf/7: 29, Q.S. al-Isrā'/17: 16, Q.S. Maryam/19: 55, dan Q.S. al-'Alaq /96:12, lafal *kutiba* seperti dalam Q.S. al-Baqarah/2:183,246, dan lafal *fi'il amr* (verba perintah aktif) seperti dalam Q.S. al-A'rāf/7: 29, Q.S. Yūsuf/12: 9,29, Q.S. al-Qaṣaṣ/28: 29.

Pesan larangan. Misalnya lafal *naha* digunakan dalam berbagai bentuknya, seperti dalam Q.S. al-Nisā'/4: 161, Q.S. al-An'ām/6: 28, Q.S. al-A'rāf/7: 166, Q.S. al-Mujādalah/58: 8, lafal *harrama* dalam surah Q.S. al-Baqarah/2: 173, Q.S. Āli 'Imrān/3: 50, Q.S. al-Mā'idah/5: 72, Q.S. al-A'rāf/7: 19), lafal *lais al-birr* seperti dalam Q.S. al-Baqarah/2: 177,189), dan lafal *la* seperti dalam Q.S. Hūd/11: 70, Q.S. Yūsuf/12: 5,10, Q.S. al-Kahf/18: 73, dan Q.S. al-Qaṣaṣ/28: 39.

Adanya kalimat-kalimat yang beragam tersebut memberikan pengaruh yang positif kepada pembaca diantaranya pembaca tidak merasa jenuh. Bisa dibayangkan bagaimana jika al-Quran hanya menggunakan lafal antara untuk semua pesan perintahnya, niscaya akan dijumpai ratusan lafal tersebut

4) Penggunaan Pengulangan Kalimat

Pengulangan kalimat banyak dijumpai dalam al-Quran, namun pengulangan tersebut selalu mengalami sedikit perubahan dan dalam nuansa yang berbeda.

Dalam Q.S. al-Baqarah/2: 126 Allah berfirman:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ۖ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ ۖ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (٢٦)

Terjemahan: Dan (ingatlah), ketika Ibrahim berdoa: "Ya Tuhanku, jadikanlah negeri ini, negeri yang aman sentosa, dan berikanlah rezeki dari buah-buahan kepada penduduknya yang beriman diantara mereka kepada Allah dan hari

kemudian. Allah berfirman: "Dan kepada orang yang kafir pun Aku beri kesenangan sementara, kemudian Aku paksa ia menjalani siksa neraka dan itulah seburuk-buruk tempat kembali"¹⁹⁴

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ (١٤ : ٣٥)

Terjemahan: Dan (ingatlah), ketika Ibrahim berkata: "Ya Tuhanku, jadikanlah negeri ini (Mekah), negeri yang aman, dan jauhkanlah aku beserta anak cucuku daripada menyembah berhala-berhala."¹⁹⁵

Sepintas terlihat, kalimat yang terdapat dalam surah Ibrahim (14: 35) mengulang kalimat dalam surah al-Baqarah (2: 126). Namun jika diteliti secara mendalam terdapat perbedaan diantara keduanya.' Lafal *balad* pada ayat pertama dalam bentuk *nakirah* (indefinite) sebagai *maf'ūl sāni* (obyek kedua): lafal *al-balad* pada ayat kedua dalam bentuk *ma'rifah* (definite) sebagai '*ataf bayān* dari lafal *haḏa*. Perbedaan ini *membawa* konsekuensi pada makna. Pada ayat pertama Nabi Ibrahim berdoa: "Ya Tuhanku, jadikanlah (lembah yang tandus) ini negeri yang aman"; ' pada ayat kedua la berdoa: "Ya Tuhanku, jadikanlah negeri ini aman". Nabi Ibrahim berdoa dengan doa yang pertama ketika ia berada di suatu lembah yang belum ada penghuninya; dan Nabi Ibrahim berdoa dengan doa yang kedua ketika lembah yang tandus itu sudah berupa negeri.

Pengulangan seperti itu banyak sekali dijumpai dalam al-Quran. Dan contoh ini dapat memberi gambaran bahwa pengulangan kalimat dalam al-Quran tidak dalam kesamaan arti secara keseluruhan, namun antara satu kalimat dengan kalimat yang serupa terdapat sedikit perubahan dan dalam nuansa yang berbeda.

¹⁹⁴ DEPAG RI., h. 33

¹⁹⁵ DEPAG RI., h. 385

Demikian pula deviasi, ada dua prinsip utama yang berlaku dalam kode bahasa sastra, yaitu prinsip ekuivalensi atau kesepadanan dan prinsip deviasi atau penyimpangan

Pemanfaatan atau pemilihan di antara kedua prinsip tersebut bergantung kepada pengaruh atau efek yang dikehendaki. Jika menghendaki keteraturan dan keselarasan kaidah bahasa maka prinsip ekuivalensi yang digunakan; jika menghendaki kesegaran dan ketidakjenuhan pembaca maka prinsip deviasi yang digunakan. Dan dalam suatu karya, kombinasi diantara keduanya sangat dibutuhkan.

Prinsip deviasi, di samping ekuivalensi, juga digunakan dalam al-Quran. Deviasi berupa penyimpangan ragam sastra maupun struktur bahasa. Sebagai contoh, firman Allah dalam surah Q.S. al-Syu'ārā/26: 78-82 sebagai berikut:

الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ (٧٨) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (٧٩) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (٨٠) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ (٨١) وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ (٨٢)

Pada ayat 78,79 dimulai dengan lafal *allaẓi*, pada awal ayat 80 dimulai dengan lafal *wa iza* namun pada ayat 81, 82 dimulai lagi dengan lafal *allaẓi*. Di samping itu *fāil* (pelaku verba) dalam ayat 78, 79, 81, 82 adalah Allah, sedangkan pelaku verba pada ayat 80 adalah orang pertama tunggal (saya). Tentunya jika diikutkan ke alur ayat 78,79, 81,82, maka ayat 80 akan berbunyi *wallaẓi amrodoni*. Pada ayat-ayat itu pun ada deviasi pemanfaatan pronomina *hua* (Dia). Lafal-lafal *yahdin*, *yut'imuni wa yasqīn*, dan *yasyfīn* didahului dengan pronomina *huwa*, sedangkan lafal *yut'imuni* dan *yuhyīn* tanpa didahului pronomina tersebut¹⁹⁶

¹⁹⁶ Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika*, h. 40

Pengaruh atau efek yang ditimbulkan dari deviasi ini adalah munculnya variasi struktur kalimat sehingga kalimat-kalimat itu terasa baru dan tidak menjemukan. Dan dari variasi struktur kalimat ini berpengaruh kepada makna yang dikandung.

Penyebutan pelaku verba Dia (Allah) untuk ayat 78,79, 81, 82 dan penyebutan pelaku verba saya (Ibrahim) untuk ayat 80 mengandung pelajaran sopan-santun, antara lain hal-hal yang baik (mencipta, memberi petunjuk, memberi makan minum, mematikan dan menghidupkan) selayaknya dikembalikan kepada Allah, namun hal-hal yang buruk (sakit) selayaknya dikembalikan kepada pribadi manusia sendiri, sekalipun hakikat baik dan buruk semuanya dari Allah

Selanjutnya penyebutan pronomina *hua* (Dia) setelah lafal-lafal *yahdin*, *yut'imuni wa yasqin* dan *yasyfin* adalah sebagai penegasan (*taukid*) bahwa yang memberi petunjuk, makan, minum, dan kesembuhan sesungguhnya adalah Dia (Allah). Penegasan *huwa* itu perlu ditampilkan, karena ada sementara orang menganggap bahwa yang memberi petunjuk, makan, minum dan kesembuhan itu selain Dia (Allah). Ada pun dalam lafal *yumītuni* dan *yuhyin* tidak diberi penegasan *hua*, karena pada umumnya manusia tahu bahwa yang mematikan manusia kemudian menghidupkannya kembali itu hanyalah Dia (Allah), sehingga penegasan seperti itu tidak diperlukan.

Ayat lain yang menyerupai contoh di atas adalah firman Allah dalam Q.S. al-Fatihah/1: 7

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧)

Pada ayat ini ada perpindahan struktur kalimat dari *an'amta 'alaihim* (engkau telah berikan nikmat kepada mereka) ke *gair al-magdūbi 'alaihim* (bukan orang-orang yang dimurkai). Struktur pertama menggunakan lafal *fi'il + fā'il* , sedangkan struktur berikutnya menggunakan *ism maf'ūl* (akusatif noun). Jika alur kedua akan disesuaikan dengan yang pertama, maka ayat itu akan berbunyi *mā gaḍibta 'alaihim*, namun Al-Qur'an memilih susunan yang berbeda. Pemilihan kalimat ini menimbulkan efek terhadap makna tentang ajaran sopan santun kepada Allah, yakni sudah selayaknya hal-hal yang baik dalam konteks ini pemberian nikmat) disandarkan kepada Allah, namun tidaklah layak untuk menyandarkan yang jelek (dalam konteks ini murka) kepada Allah, sekalipun baik dan jelek hakikatnya dari Allah.

Dengan demikian, jelas bahwa keunikan dalam al-Quran bukan asal berbeda dari kaidah-kaidah konvensional, namun memanfaatkan kaidah-kaidah tersebut secara inovatif sehingga menimbulkan efek yang dikehendaki baik dalam purwakanti ataupun makna.

BAB III

KEKHASAN GRAMATIKA AL-QUR'AN

A. Validitas Hadis Tentang Kekeliruan dalam Mushaf Usmani

Salah satu literatur klasik yang menjadi sumber penting dalam kajian Al-Qur'an adalah buku yang ditulis Jalal al-Din al-Suyūṭi (1445-1505), *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Buku ini merupakan sumber yang menarik, sebab di sana teks Al-Qur'an dianalisa secara teliti sebagaimana layaknya sebuah teks-teks lain yang bersifat non-ilahiah. Dalam bukunya itu, al-Suyūṭi melaporkan sejumlah perdebatan di kalangan pengkaji Al-Qur'an klasik tentang pelbagai aspek dalam Al-Qur'an, selain ia sendiri juga mengemukakan pendapat yang independen mengenai perdebatan-perdebatan itu. Keseluruhan buku itu memperlihatkan dengan sangat baik bagaimana Al-Qur'an diperlakukan oleh sarjana Al-Qur'an klasik sebagai teks historis yang bisa dikaji dan didekati berdasarkan piranti-piranti keilmuan yang biasa dipakai dalam menganalisa teks-teks lain. Dengan kata lain, teks Al-Qur'an tidak diperlakukan secara "ilahiah," tetapi sebagai "teks normal" yang bisa didekati dengan cara-cara yang normal pula.¹

Salah satu riwayat yang menarik adalah pada bagian ke-21 mengenai aspek-aspek gramatika Al-Qur'an (i'rāb). Riwayat ini dikutip al-Suyūṭi (w.911/1505) dari karya lain yang ditulis oleh Abu Ubaid (w.224 H), *Faḍā'il al-Qur'ān*. Dalam riwayat itu, disebutkan bahwa Urwah Ibn al-Zubair pernah bertanya kepada Aisyah tentang "penyimpangan gramatikal" (laḥn) dalam Al-Qur'an. Ada tiga kasus kekeliruan yang

¹Abd Moqsiṭh Ghazali, *Metodologi Studi al-Quran*, (Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Utama, 2009), h. 81

disebutkan Urwah, yaitu tiga ayat berikut ini: Q.S. Ṭāha/20: 63, Q.S. al-Nisā'/4: 162, dan Q.S. al-Mā'idah/5: 69. Terhadap pertanyaan ini, Aisyah memberikan respon yang kemudian menimbulkan perdebatan di kalangan sarjana pengkaji Al-Qur'an di masa klasik. Aisyah menegaskan bahwa kekeliruan itu terjadi akibat dari kecerobohan penyalin naskah Al-Qur'an yang telah melakukan kekeliruan dalam penulisan (*haẓa 'amal al-kuttāb, akḥṭa'u fī al-kitāb*). Riwayat ini, dari sudut mata rantai transmisi (isnad), dianggap valid (shahih) karena memenuhi kriteria "dua guru besar" (al-syaikhān), yakni Bukhari dan Muslim.² Hadis ini dilaporkan Abu Ubaid (w.224 H) dalam karyanya *Faḍāil Al-Qur'an*.

1. Hadis Aisyah binti Abu Bakr

حدثنا أبو عبيد حدثنا أبو معاوية ، عن هشام بن عروة ، عن أبيه ، قال : سألت عائشة عن لحن القرآن : عن قوله إن هذان لساحران ، وعن قوله والمقيم الصلاة والمؤتون الزكاة وعن قوله إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون فقالت : يا ابن أخي ، هذا عمل الكتاب أخطئوا في الكتاب³

Artinya: Telah bercerita kepada kami Abu Muawiyah Dari Hisyam bin Urwah dari ayahnya berkata: saya bertanya kepada Aisyah tentang “kejanggalan” Al-Qur'an yang berkaitan dengan firman Allah , إن هذان لساحران , tentang والمقيم الصلاة dan tentang إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون maka Aisyah berkata: wahai anak saudariku “ini adalah pekerjaan para penulis mereka telah melakukan kesalahan dalam kitab”

Hadis (asār) yang senada dengan jalur transmisi dan redaksi yang sedikit berbeda di tulis pula pada kitab yang lain antara lain:

Dalam Tafsir al-Ṭabarī karya Ibnu Jarīr al-Ṭabarī (w.320 H)

² Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān al-Sayūfī, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'an* diditahkik oleh Markaz al-Dirāsāt al-Qur'aniyah, Juz VI, (Arab Saudi: Majma al-Malik Fahd li Tibā'at al-Muṣṣhaf al-Syarīf , t.th), h. 1236

³ Abu Ubaid al-Qāsim Ibn Sallām, *Faḍāil al-Qur'an wa Ma'alimuh wa Adābuh*, Juz II (al-Magrib: Faḍālah, 1995), h. 103

حدثنا ابن حميد قال، حدثنا أبو معاوية، عن هشام بن عروة، عن أبيه: أنه سأل عائشة عن قوله: (والمقيم الصلاة) [سورة النساء: ١٦٢] ، وعن قوله: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ) [سورة المائدة: ٦٩]، وعن قوله: (إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ) [سورة طه: ٦٣]، فقالت: يا ابن أخي، هذا عمل الكتاب، أخطأوا في الكتاب^٤

Dalam *Kitab al-Masāhif* karya Ibnu Dawud (w.316 H)

حدثنا عمرو بن عبد الله الأودي حدثنا أبو معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه قال : سألت عائشة عن لحن القرآن (إن هذان) وعن قوله (وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ) وعن قوله (وَالصَّابِئُونَ)، فقالت يا ابن أخي : هذا عمل الكتاب أخطأوا في الكتاب^٥

Dalam *Tārīkh al-Madinah* karya Ibnu Syabbah (w.262 H)

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْ لَحْنِ الْقُرْآنِ: إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ، وَقَوْلُهُ: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى) ، (وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ) وَأَشْبَاهَ ذَلِكَ فَقَالَتْ: "أَيُّ بَنِي إِنْ الْكُتَّابُ يُخْطِئُونَ"^٦

Dalam *Ma'āni Al-Qur'an* karya al-Farrā' (w.207 H)

حَدَّثَنَا الْفَرَّاءُ: قَالَ: وَقَدْ حَدَّثَنِي أَبُو مُعَاوِيَةَ الصَّرِيرُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا سُئِلَتْ عَنْ قَوْلِهِ: "إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ" وَعَنْ قَوْلِهِ: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ" وعن قوله: «وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» فقالت: يا ابن أخي هذا كان خطأ من الكاتب.^٧

Dalam *Kitab al-Intiṣār li Al-Qur'an* karya al-Bāqillāni (w.402 /1013)

⁴ Abu Ja'far Muhammad Bin Jarir al-Tabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, diditahkik oleh Mahmud Muhammad Syākir, Jilid IX, (Cet. II; Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, t.th),h. ٣٩٥

⁵ Ibn Abi Daud, *Kitāb Al-Masāhif*, Jilid I, (Cet. II; Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islamiyah, 2002), h. 235

⁶ Abū Zaid Umar bin Syabbāh, *Tārīkh al-Madīnah al-Munawwarah*, diditahkik oleh Fahim Muhammad Syaltūt, Juz III, (Jeddah; tp, 1399 H), h 1013

⁷ Abu Zakariyā' Yahya bin Ziyad al-Farrā', *Ma'āni al-Qur'an*, Juz I, (tt: Ālam al-Kutub, t.th 106

فروى ابن مجاهد عن يحيى بن زياد الفراء، قال: حدثني ابو معاوية الضرير، وروى ايضا انه حدثه موسى بن اسحاق عن منجاب عن علي بن مسهر عن هشام بن عروة عن أبيه : أن عائشة قالت في : (والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة) ، و (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون) ، و (إن هذان لساحران) إن ذلك خطأ من الكاتب.⁸

Hadis-hadis tersebut di atas diriwayatkan oleh Hisyam bin Urwah dari ayahnya dari Aisyah. Kemudian dari Hisyam terdapat 2 orang orang periwayat yaitu Muawiyah al-Ḍarīr dan Ali Bin Mushir. Periwayat dari Abu Muawaiyah terdapat 6 orang yaitu: Abu Ziyād al-Farrā', Abu Ubaid al-Qāsim, Muhammad Bin Hamid, Amru Bin Abdullah dan Khalād Bin Khalid. Sementara dari Ali Mashar terdapat 2 Periwayat yaitu: Ahmad Bin Ibrahim dan Minjāb.

Keadaan para periwayat hadis Abu Ubaid dalam kitabnya menurut kritikus hadis

a. Urwah bin *al-Zubair* (w. 94)

Urwah bin *al-Zubair* seorang tabi'in senior dan merupakan salah seorang dari 7 fukaha Madinah yang ternama. Nama lengkapnya adalah Abu Abdillah Urwah bin *al-Zubair* bin Awwām bin Khuwaylid bin Asad bin Abd al-Uzza bin Quṣay al-Quraisy al-Asadī al-Madanī. Dia adalah keponakan Aisyah r.a, anak dari Asma binti Abu Bakar.⁹ Ibn al-Madīnī menceritakan riwayat dari Sufyan yang mengatakan bahwa periwayat hadis Aisyah yang paling kuat ada 3 orang, salah

⁸Abū Bakr Ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī. *Al-Intiṣār li al-Qur'an*, diditahkik oleh Muhammad 'Iṣām al-Qudāt, Jilid II, (Cet.: I, Bayrut: Dār Ib Hazm, 2001), h. 540

⁹Abu Zakariya Muhy al-Dīn Yahya bin Syarf al-Nawawi, *Tahzīb al-Asmā'* Jilid I (Baerut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.) h. 455

satunya adalah Urwah di samping Amrah dan Qāsim.¹⁰ Ibnu Sa'ad mengatakan dia adalah seorang yang *siqah*, *faqih* yang alim, tegas dan dapat dipercaya. Sementara al-Ajilī mengatakan bahwa dia adalah tabi'in yang *siqah*, laki-laki sholeh yang tidak terlibat fitnah¹¹

b. Hisyām bin Urwah (w. 146)

Hisyām bin Urwah bin al-Zubair bin al-‘Awwām bin Khuwaylid Abu Manşūr al-Madanī. Dia mendengar langsung hadis dari ayahnya (Urwah), Ibnu Umar, al-Zuhri dan lain-lain. Sementara murid-muridnya antara lain Ayyūb, Ubaidillah, al-Šauri, Mālik, Syu'bah dan lain-lain. Ubay pernah ditanya tentang Hisyām dan mengatakan bahwa dia adalah orang *siqah* dan imam hadis.¹²

Ibnu Hajar mengatakan Hisyām orang *siqah* hanya saja terkadang ia melakukan tadlis.¹³ Ibnu Sa'ad dan al-Ajilī juga mengatakan *siqah* bahkan Abu Hātim berkata dia *siqah* dan seorang imam di bidang hadis. Kredibilitas Hisyām juga diakui oleh Ya'qūb bin Syaibah kecuali setelah ia berkunjung ke Iraq karena ia

¹⁰ Abū al-Faḍl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-Asqallānī, selanjutnya disebut al-‘Asqallānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, Juz VII, (Cet. I; India: Dairat al-Ma'arif al-Nizāmiyah, 1326 H), h. 180

¹¹ al-‘Asqallānī, *Tahzīb al-Tahzīb*, h. VII/182, lihat pula Syams al-Dīn Abu Abdillāh Muhammad bin Ahmad al-Zahabi *Taẓkirat al-Ḥuffāẓ*, Jilid I, (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), I, 62

¹² Abd al-Rahmān bin Abi Hatim Muhammad Idrīs Abu Muhammad al-Rāzi, *al-Jarh wa al-Ta'dīl*, (Cet. I; Beirut: Dār Ihya' al-Turāṡ al- Arabi, 1952), h. IX/ 63

¹³ Abū al-Faḍl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-Asqallānī, *Taqrib al-Tahzīb*, (Cet.I; Suria: Dār al-Rasyīd, 1989), h. 573

dianggap berlebihan dalam meriwayatkan hadis dari ayahnya sehingga penduduk pun mengingkarinya.¹⁴

Abd al-Rahman bin Yūsuf bin Kharrāsy berkata; “Malik tidak senang kepada Hisyām meskipun dia adalah orang yang jujur, dan hadis-hadisnya banyak dimuat dalam kitab shahih. Saya juga mendapat berita bahwa Malik mencela hadis Hisyām yang disampaikan kepada penduduk Irak.” Hisyām ke Kufah tiga kali, pada kunjungan pertamanya dia mengatakan "حدثني أبي قال سمعت عائشة". kemudian dalam kunjungan keduanya "أخبرني أبي عن عائشة" dan pada kunjungannya yang ketiga mengatakan "أبي عن عائشة".¹⁵ Jelas pola tersebut adalah salah satu pola *tadlis* seperti yang ditegaskan oleh Ibnu Hajar dalam *Tabaqāt al-Mudallisīn*¹⁶

c. Abu Muāwiyah (w. 195)

Abu Muāwiyah al-Darīr al-Kūfī nama sebenarnya adalah Muhammad bin Khāzim. Dia buta sejak kecil namun dia *ṣiqah* dan paling banyak menghafal hadis al-‘A’asy. Ahmad berkata hadis-hadis Abu Muawiyah jika selain dari al-A’asy, mengalami kekacauan.¹⁷ Senada dengan Ahmad, Yusuf Kharās memberinya predikat "ثقة"¹⁸ Dia namun khusus untuk hadis dari A’asy Abu Muāwiyah "صدوق"

¹⁴ Jamāl al-Dīn Abī al-Hajjāj Yūsuf al-Mizzī. *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, jilid XXX. (Bairūt: Mu’assasah al-Risālah, 1992), h. 239

¹⁵ al-Mizzī. *Tahzīb al-Kamāl*, XXX/239

¹⁶ Abū al-Faḍl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-Asqallānī, *Tabaqāt al-Mudallisīn* (Cet. I; Ammān: Maktabah al-Manār, 1983), h.26

¹⁷ Abū al-Faḍl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-Asqallānī *Lisān al-Mīzān*, VII (Cet. III; Beirut: Muassasah al-‘A’lami li al-Maṭbūāt, 1983), h. 483

¹⁸ Ahmad Abu Bakr Al-Khatib al-Bagdādi, *Tarikh al-Bagdādi*, III (Cet. II; Beirut: Dār al-Garb al-Islāmi, 2002), h. 134

populer dengan nama julukannya dan dikenal dengan keluasan hafalannya, hanya saja al-Dāraqūṭni memberinya atribut *tadlīs*.¹⁹

Dalam *Tazkirat al-Huffāz* dia digelar " الحافظ الثبت ". Selain dari al-A'masy dia juga meriwayatkan hadis dari Hisyam bin Urwah, Lays bin Abi Salīm, Abu Ishāq, al-Syaibāni, Ismail bin Abi Khālid dan lainnya. Sementara orang yang meriwayatkan hadis Abu Muawiyah antara Ahmad bin Hanbal, Ibnu Maīn, Abu Khayṣamah, al-Hasan bin Arafah, Ahmad bin Abd al-Jabbār dan lain-lain.²⁰ Abu Dawud berkata bahwa hadis Abu Muawiyah dari Hisyam bin Urwah terdapat kekacauan²¹

d. Abu Ubaid (w. 224 H)

Abu Ubaid al-Qāsim bin Sallām al-Bagdādi, seorang imam yang masyhur, *ṣiqah* dan terhormat, dan seorang penulis besar.²² Ibrahim bin Abi Ṭālib al-Naisabūri berkata: "Saya bertanya kepada Abu Qudāmah tentang al-Syafi'i, Ahmad, Ishāq dan Abu 'Ubaid" dan beliau menjawab "al-Syāfi'i yang paling faham hanya saja hadisnya sedikit, Ahmad yang paling wara, Ishāq yang paling kuat hafalannya dan Abu Ubaid yang paling pandai dalam bahasa Arab. Dia menulis berabagai

¹⁹ Al-Asqallāni, *Tabaqāt al-Mudalisīn*, I/36

²⁰ Syams al-Dīn Abu Abdillāh Muhammad bin Ahmad al-Zahabi *Tazkirat al-Huffāz*, Jilid I, (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), h. 295

²¹ Abū al-Faḍl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-Asqallānī, selanjutnya disebut al-Asqallāni, *Tahzīb al-Tahzīb*, Juz IX, (Cet. I; India: Dairat al-Ma'arif al-Nizāmiyah, 1326 H), h. 139

²² Al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl*, XXX/305. Al-Imām al-Hāfiẓ Syams al-Dīn Muhammad bin Ahmad al-Zahabi *Mizān al-Itidāl fī naqd al-Rijāl*, Jilid V, (Cet. I, Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1995), h 450

macam disiplin ilmu keislaman.²³ Salah satu bukunya yang memuat hadis Aisyah adalah *Faḍāil Al-Qur'an* yang kemudian dirujuk oleh al-Suyūṭi.

Al-Hasan bin Sufyān berkata, Abu Ishāq pernah menyatakan “Kami membutuhkan Abu Ubaid tapi dia sendiri tidak membutuhkan kami”. Berbagi macam pujian yang diberikan kepadanya oleh para ulama hadis antara lain: "أستاذ" dari Ahmad "ثقة" dari Ibn Maīn "ثقة مأمون" dari Abu Dawud, "ثقة إمام جليل" dari al-Dāraqutni dan "الإمام المقبول عند الكل" dari al-Hākim. Sehingga Ahmad bin Kamil al-Qādi berkata saya tidak pernah mendengar kalau ada orang yang pernah menjelekkannya.²⁴

Dr. Jamal Abu Hassan asisten professor di Amman setelah melakukan *takhrij* terhadap hadis-hadis yang dianggap dari Aisyah menyimpulkan:

- 1- Hadis-hadis tersebut diriwayatkan dengan lafal atau teks dari Abū Mu'āwiyah dari Hisyām pada semua jalur kecuali jalur Sa'īd bin Manṣūr dengan menggunakan lafal *حدثنا* dan *أخبرنا*. Dalam biografi Sa'īd dia mengakui adanya kesalahan pada tulisannya;
- 2- Abu Mu'āwiyah dituduh sering melakukan *tadlis* oleh para ulama. Adapun hadis-hadisnya yang berasal dari Hisyām dianggap banyak membingungkan;
- 3- Hadis tersebut diriwayatkan dari jalur orang-orang Irak dari Hisyām yaitu Abū Mu'āwiyah dan Āli bin Mushir. Riwayat kedua orang tersebut jika melalui Hisyām, mengandung kecacauan.

²³ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, XXIII/ 357

²⁴ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, XXIII/ 357

Dengan demikian hadis-hadis tersebut tidak bisa diterima apalagi dijadikan hujjah untuk persoalan yang sangat sensitif. Adapun perkataan al-Suyūṭi yang menyatakan bahwa hadis tersebut sesuai dengan *syarṭ al-syaikhān* tidak dapat diterima sama sekali²⁵

Seperti dikemukakan sebelumnya bahwa al-Suyūṭi menilai bahwa hadis Aisyah tersebut dari sudut transmisi valid sesuai dengan syarat Bukhari dan Muslim²⁶ "هذا إسناد صحيح علي شرط الشيخين"²⁶. Istilah ini sering digunakan oleh al-Hākim dalam *al-Mustadrak* untuk menunjukkan bahwa bahwa *rijāl* hadisnya sama dengan *rijāl*-nya Bukhari dan Muslim.²⁷ Disini penulis mengemukakan hadis dalam sahih Bukhari dan Muslim yang menggunakan jalur transmisi Aisyah → Urwah bin Zubair → Hisyam bin Urwah → Abu Muawiyah sebagai berikut:

Hadis al-Bukhari:

حدثنا محمد أخبرنا أبو معاوية أخبرنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت : كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول (اللهم إني أعوذ بك من فتنة النار وعذاب النار وفتنة القبر وعذاب القبر وشر فتنة الغنى وشر فتنة الفقر اللهم إني أعوذ بك من شر فتنة المسيح الدجال اللهم اغسل قلبي بماء الثلج والبرد ونق قلبي من الخطايا كما نقيت الثوب الأبيض من الدنس وباعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب اللهم إني أعوذ بك من الكسل والمأثم والمغرم)²⁸

²⁵ Jamāl Abū Hassān <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=75989>

²⁶ Al-Suyūṭi, *al-Itqān*, h. IV/1236

²⁷ Tāhir al-Jazāiri al-Dimasyqī, *Tawjīh al-Naẓr ila U ṣūl al-Aṣar* ditahkik oleh Abd al-Fattāh, Juz I, (Cet.; I, Halb: Maktabah al-Maṭbūāt al-Islamiyah, 1995), h 340. Menurut Syuhudi Ismail, al-Bukhari dan Muslim tidak membuat definisi yang tegas tentang hadis sahih. Namun dari penelitian para ulama mereka menyimpulkan bahwa syarat hadis sahih bagi al-Bukhari adalah adanya pertemuan para periwayat dengan periwayat lainnya dalam sanad sementara bagi Muslim; yang penting periwayat itu sezaman dan tidak mesti dibuktikan pertemuannya. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, (Cet. II; Jakarta: PT Bulan Bintang, 1995), h. 122

²⁸ Muhammad bin Ismā'il Abu Abdillāh al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīh al-Mukhtaṣar* diditahkik oleh Mustafā Dīb, Juz V, (Cet.; V, Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1987), h. 2344

Hadis Muslim:

حدثنا يحيى بن يحيى التميمي حدثنا أبو معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اغتسل من الجنابة يبدأ فيغسل يديه ثم يفرغ بيمينه على شماله فيغسل فرجه ثم يتوضأ وضوئه للصلاة ثم يأخذ الماء فيدخل أصابعه في أصول الشعر حتى إذا رأى أن قد استبرأ حفن على رأسه ثلاث حفات ثم أفاض على سائر جسده ثم غسل رجليه²⁹

Dengan demikian klaim al-Suyūṭi bahwa asar Aisyah tersebut sesuai dengan kriteria al-Bukhārī dan Muslim dapat dibuktikan dengan kedua hadis diatas. Jika Hisyam bin Urwah dianggap sebagai *mudallis* sehingga hadisnya tidak dapat diterima maka betapa banyak hadisnya yang harus digugurkan dalam shahih al-Bukhari. Selanjutnya Jamal Abu Hassan lupa bahwa selain hadis dari Aisyah lewat jalur Urwah terdapat pula hadis yang senada dari jalur lain yaitu dari al-Zubair, al-Zubair Abu Abd al-Salām, al-Zubair bin Khālid dan Said bin Jubair yaitu:

1) Hadis al-Zubair yang diriwayatkan oleh al-Ṭabari dalam kitab tafsirnya

حدثني المثنى قال، حدثنا الحجاج بن المنهال قال، حدثنا حماد بن سلمة، عن الزبير قال: قلت لأبان بن عثمان بن عفان: ما شأنها كتبت "لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة"؟ قال: إن الكاتب لما كتب: "لكن الراسخون في العلم منهم"، حتى إذا بلغ قال: ما أكتب؟ قيل له: اكتب: "والمقيمين الصلاة"، فكتب ما قيل له³⁰

Artinya ...dari al-Zubair berkata: saya berkata kepada Abān bin Uṣmān bin Affān: apa gerangan mengapa ditulis

" لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة"

Abān berkata; sesungguhnya penulis ketika menulis ayat tersebut berkata "apa yang saya tulis?" dikatakanlah kepadanya tulislah "والمقيمين الصلاة" maka penulis pun menulis apa yang dikatakan kepadanya

²⁹ Muslim Ibn Hajjāj Abu al-Husayn al-Qusyayri al-Naysabūri, *Ṣaḥīḥ Muslim*, diditahkik oleh Fuād al-Bāqī, Juz I, (Beirut: Dār Ihyā al-Turāṣ al-Arabi), h. 253

³⁰ Ibnu Jarīr, *Tafsīr al-Ṭabarī*, h. IX/ 394

Penilaian kritikus hadis terhadap para periwayat:

a. Abbān bin Uṣmān bin Affān (w.105)

Abbān bin Uṣmān bin ‘Affān al-Amawī Abū Saīd yang biasa juga di sebut dengan Abu Abdillah. Putra Uṣmān bin Affan ini meriwayatkan hadis dari ayahnya, Zaid bin Ṣabit dan Usāmah bin Zaid. Hadis-hadisnya terhimpun dalam *al-kutub al-sittah*. Periwayat yang menerima hadis dari Abbān antara lain Abd al-Rahmān (putra Abbān), Umar bin Abd al-Azīz, Abu al-Zanād, al-Zuhri, Nabīh bin Wahab dan lainnya. Amru bin Syu‘aib berkata; saya tidak melihat orang yang lebih mengetahui hadis dan fiqh selain beliau. Yahya al-Qaṭṭān memasukkannya sebagai salah seorang fukaha’ Madinah, sementara al-Ajili dan Ibnu Sa’ad menganggapnya sebagai tabiin senior yang *ṣiqah*.³¹

b. Zubair Abu abd-Salam

Al-Zubair bin Abd al-Salām salah satu periwayat yang kurang dikenal dalam kitab-kitab *al-tarājim* sehingga kredibilitasnya pun kurang diketahui. Meskipun demikian nama beliau masuk dalam deretan orang-orang *ṣiqah* versi Ibnu Hibbān.³² Dalam *al-Jarh wa al-Ta’dīl* karya al-Rāzi hanya dikatakan Al-Zubair bin Abd al-Salām orang Basrah yang menerima hadis dari Ayyūb bin Mukriz, sementara periwayat yang mengambil hadis darinya adalah Hammād bin Salamah, saya mendengar hal itu dari ayahku³³

c. Hammād bin Salamah (w 167)

³¹ Al-Asqallāni, *Tahzīb al-Tahzīb*, h. I/ 96 , al-Asqallāni *Taqrīb al-Tahzīb*, h. 51

³² Muhammad Bin Hibbān bin Ahmad Abu Hātim al-Tamīmi, *al-Ṣiqāt*, Jilid VI, (Cet. I; Beirut: Dār al-Fikr, 1975), h. 333

³³ Abd al-Rahmān bin Abi Hātim Muhammad Idrīs Abu Muhammad al-Rāzi, *al-Jarh wa al-Ta’dīl*, Jilid III (Cet. I; Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāṡ al- Arabi, 1952), h. 584

Nama lengkapnya Hammād bin Salamah bin Dīnār al-Baṣari, Ibnu Hajar al-Asqallāni menyebutnya "ثقة عابد" dalam *Taqrīb al-Tahzīb*.. Beliau adalah periwayat yang paling dipercaya tentang riwayat Ṣābit hanya saja hafalannya berubah di akhir hayatnya.³⁴ Demikian pula Ibnu Maʿīn (w.253 H) memuji Hammād dengan atribut *ṣiqah*. Hammād adalah salah seorang *tābi' al-tābi'in* yang banyak meriwayatkan hadis. Menurut al-Madīni (w.234 H), Yahya bin al-Ḍurais memiliki 10.000 hadis dari Hammād (w.167 H). Sementara Amru bin Salamah berkata “saya menulis lebih dari 10.000 hadis dari Hammād. Hammād dikenal sebagai ahli bahasa dan fiqhi yang sangat tekun beribadah bahkan dia meninggal dalam shalatnya.”³⁵

Hammād meriwayatkan hadis dari Ṣābit, Qatādah (w.117 H), Khālid Humaid al-Ṭawīl Ibnu Abi Malīkah, Abu Hamzah, Muhammad bin Ziyād, Anas bin Sīrīn, Abu Imrān dan lainnya, sementara murid-muridnya antara lain Ibnu al-Mubārak (181), al-Qaṭṭān, Ibnu Mahdi, Affān dan lainnya.³⁶ Seluruh kitab hadis yang mu'tabarah seperti *al-kutub al-tis'ah* menghimpun hadis Hammād kecuali al-Bukhārī yang hanya menjadikannya sebagai pembanding.

d. Al-Hajāj bin al-Minhāl (w.216 H)

Nama lengkapnya adalah Hajjāj bin al-Minhāl al-Anmāṭi dan julukannya adalah Abu Muhammad. Nama beliau masuk dalam deretan nama-nama periwayat yang *ṣiqah* dalam karya Ibn Hibbān *al-Ṣiqāt*.³⁷ Ibnu Hajar Al-Asqallāni menyebutnya "ثقة فاضل"³⁸, demikian pula penilaian al-Ajili dan al-Nasāi (w.303 H)

³⁴ al-Asqallānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, I/238

³⁵ Al-Zahabi, *Mizan al-I'tidāl*, I/591

³⁶ Al-Zahabi *Taḥkīr al-Huffāẓ*, h. I/151

³⁷ Ibnu Hibbān, *Al-Ṣiqāt*, h. VIII/ 202

³⁸ Al-Asqallānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, I/190

menilainya *siqah*.³⁹ Imam Ahmad bin Hanbal yang dikutip oleh Abu Hātim menilainya *siqah*.⁴⁰ Al-Hajjāj meriwayatkan hadis dari Syu'bah dan Hammād bin Salamah.⁴¹

e. Al-Muṣanna,

Al-Muṣanna bin Ibrāhīm al-Āmuli adalah salah seorang guru Ibnu Jarīr. Dia tidak pernah disorot dalam kitab-kitab *al-rijāl* dan *al-tarājim* ataupun *jarh* dan *tadīl* baik dalam karya Ibnu Hibbān, al-Mizzi, Ibnu Hajar, al-Rāzi dan lain-lain. Padahal menurut Ibnu Syākir (pentahkik tafsir al-Ṭabari) hadis-hadisnya bertebaran dalam kitab tafsir dan sejarah karangan al-Ṭabari.⁴²

Penulis buku *Mu'jam Syuyūkh al-Ṭabari*, mengatakan “Saya tidak mengetahui siapa beliau dan saya juga tidak mengetahui siapa yang mengetahui beliau. Al-Hāfiẓ Ibnu Kaṣir menilainya sebagai periwayat yang *siqah*.⁴³ Demikian pula dalam buku *al-Mu'jam al-Ṣagīr li Ruwāt al-Imām ibn Jarīr al-Ṭabari*, tidak disinggung secara jelas siapa al-Muṣanna kecuali hanya mengutip pendapat Ibn Kaṣir.⁴⁴

f. Al-Ṭabari (w.310 H)

Namanya tidak asing lagi dalam literatur keislaman. Nama lengkapnya Abu Ja'far Muhammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kaṣir bin Gālib al-Āmuli al-Ṭabari. Lahir

³⁹ Al-Asqallāni, *Tahẓīb al-Tahẓīb*, h. II/207

⁴⁰ Al-Rāzi *Al-Jarh wa al-Ta'dīl* h. III/167

⁴¹ Muhammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm Abu Abdillāh al-Bukhārī, *al-Tārīkh al-Kabīr*, diditahkik oleh al-Sayyid Hasyim al-Nadwi, Jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, tt), h.380

⁴² Ibnu Jarīr, *Al-Ṭabari*, I/176

⁴³ Akram bin Muhammad bin Ziyād al-Falūji, *Mu'jam syuyūkh al-Ṭabari allaẓina rawā anhum fi Kutubih al-Musannadah al-Maṭbū'ah*, (Cet.; I, Kairo: Dār Ibnu Affān, 2005), h. 420

⁴⁴ Akram bin Muhammad bin Ziyād al-Falūji, *al-Mu'jam al-Ṣagīr li Ruwāt al-Imām ibn Jarīr al-Ṭabari*, Jilid II, (Cet.; I, Kairo: Dār Ibnu Affān, t.th), h. 483

di Amuli Tabaristan di penghujung tahun 225 H / 839 M. al-Ṭabari meriwayatkan sebanyak 1940 hadis dari 474 guru.⁴⁵ Beliau meninggalkan kekayaan yang melimpah berupa tulisan-tulisan yang sebahagian telah dicetak dan diterbitkan namun sebagian lagi masih dalam bentuk manuskrip. Buku beliau yang paling terkenal dan telah diterbitkan selain kitab tafsirnya adalah buku *Tārikh al-Umam wa al-Mulk*.⁴⁶

Menurut al-Khāṭib al-Baghdādi (w.463 H) al-Ṭabari adalah salah seorang imam para ulama, pendapatnya dijadikan rujukan karena kedalaman ilmu dan keutamaannya. Beliau adalah ilmuan besar yang tidak ada tandingannya pada masanya. Dia seorang hafiz, yang menguasai qira'at, ilmu ma'āni, sejarah, hadis, fiqh dan pendapat para sahabat dan tabi'in. Belum ada orang yang menyusun kitab tafsir seperti kitabnya dan saya juga belum melihat buku yang menyamai bukunya *Tahzīb al-Asar* meskipun ia belum menyelesaikan.⁴⁷ Tak pelak lagi Ibnu Hajar al-Asqallāni (w.832 H) memberinya atribut "ثقة صادق" dengan sedikit *tasyayyu'* (berfaham syi'ah).⁴⁸

Berdasarkan penilaian para kritikus hadis terhadap *rijāl al-hadīs* al-Ṭabari diatas, maka hadis ini pun telah memenuhi kriteria hadis sahih dari segi sanad. Selanjutnya adalah

- 2) Hadis al-Zubair Abd al-Salām dengan redaksi yang lebih pendek dalam *al-Faḍā'il*

⁴⁵Al-Falūji *Mu'jam syuyukh al-Ṭabari*, h. 47

⁴⁶Al-Falūji *Mu'jam Syuyukh al-Ṭabari*, h. 47

⁴⁷Ahmad Abu Bakr Al-Khatib al-Bagdādi, *Tarikh al-Bagdādi*, II (Cet. II; Beirut: Dār al-Garb al-Islāmi, 2002), h. 548

⁴⁸Al-Asqallāni, *Lisan al-Mizan*, h. VII/25

قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: وَيُرْوَى عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنِ الزُّبَيْرِ أَبِي عَبْدِ السَّلَامِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ: مَا شَأْنُهَا كُتِبَتْ (وَالْمُقِيمِينَ) ؟ قَالَ: إِنَّ الْكَاتِبَ لَمَّا كَتَبَ قَالَ: مَا أَكْتُبُ؟ فَقِيلَ لَهُ: اكْتُبْ (وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ)⁴⁹

3) Hadis al-Zubair bin Khālid dengan redaksi yang berbeda dalam *al-Maṣāḥif*

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ وَهْبٍ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ قَالَ: أَخْبَرَنَا حَمَّادٌ، عَنِ الزُّبَيْرِ أَبِي خَالِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ: " كَيْفَ صَارَتْ: {لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ} مَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا رَفَعٌ، وَهِيَ نَصَبٌ؟ قَالَ: " مِنْ قَبْلِ الْكِتَابِ، كَتَبَ مَا قَبْلَهَا، ثُمَّ قَالَ: مَا أَكْتُبُ؟ قَالَ اكْتُبِ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ، فَكَتَبَ مَا قِيلَ لَهُ.⁵⁰

4) Kemudian terdapat pula riwayat dari Saīd bin Jubair yang langsung mengatakan bahwa dalam Al-Qur'an terdapat empat *lahn* seperti yang direkam dalam dalam *al-Maṣāḥif*

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ حَمَّادٍ الْخَيْرِيُّ، حَدَّثَنَا خَلَادٌ يَعْنِي ابْنَ خَالِدٍ، حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ الْحُبَابِ، عَنْ أَشْعَثَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: " فِي الْقُرْآنِ أَرْبَعَةُ أَحْرُفٍ لَحْنٌ: {الصَّابِقُونَ}، {وَالْمُقِيمِينَ}، {فَأَصْدَقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ}، وَ {إِنْ هَذَا لَسَاحِرٌ أَوْ}."⁵¹

Dalam hadis tersebut dikatakan bahwa selain 3 ayat yang disebutkan dalam hadis Aisyah, ayat lain yang dianggap *lahn* adalah, Q.S. Āli 'mrān/3: 10.

فَأَصْدَقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ

Lalu bagaimana dengan matan hadis. Para kritikus hadis bukan saja melakukan kritik sanad namun juga dari sisi matan atau materi hadisnya. Ini berdasarkan kenyataan bahwa meskipun sanadnya tampak *siqah*, terdapat sejumlah matan yang tidak dapat disandarkan kepada Nabi (dalam hal ini asar yang disandarkan kepada sahabat). Dengan kata lain sanad yang *siqah* tidak harus

⁴⁹Abu Ubaid, *Faḍāil*, II/104

⁵⁰Ibnu Abi Dawud, *Al-Maṣāḥif*, h. 234

⁵¹Ibnu Abi Dawud, *Al-Maṣāḥif*, h. 232

matannya juga terpercaya. Disamping kredibilitas sanad, autentitas matan pun perlu dikritisi.

Berdasarkan kenyataan bahwa ; 1) autentitas dan penilaian “buruk” seorang periwayat berdasarkan pada sebuah asumsi; 2) seorang periwayat yang dianggap kredibel oleh seorang kritikus hadis, di saat yang sama kritikus lain justru menganggap sebaliknya; dan 3) selalu mungkin periwayat yang dianggap kredibel melakukan sebuah kesalahan, maka kritik matan selalu menjadi prasyarat. Dengan kritik matan, kesalahan yang diperbuat oleh seorang perawi dapat dikontrol dan penilaian seorang kritikus terhadap sebuah hadis dapat diverifikasi.⁵²

Para ulama pun tampak sepakat menganggap bahwa matan hadis ini janggal, atau *syāz* dalam terminologi hadis. Menurut al-Suyūṭi, pertama, bagaimana mungkin diasumsikan para sahabat melakukan kesalahan dalam berbicara terlebih lagi menyangkut Al-Qur'an sedangkan mereka adalah para *fusahā'* tulen. Kedua bagaimana mungkin para sahabat menerima sesuatu yang salah dari Rasulullah kemudian kesalahan itu dihafal dan di pelihara. Ketiga bagaimana mungkin mereka sepakat dalam kesalahan kemudian mereka menulisnya. Keempat bagaimana mungkin mereka tidak menyadari hal itu lalu berdiam diri. Kelima bagaimana mungkin Usman melarang merubahnya kemudian bagaimana mungkin diasumsikan sebuah bacaan yang salah berlangsung terus sementara mereka meriwayatkannya secara mutawatir dari generasi awal ke generasi belakangan. Ini adalah sesuatu yang mustahil secara rasio, agama dan adat kebiasaan.⁵³

⁵²Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, (Cet. I; Jakarta : Penerbit Hikamah, 2009), h. 57

⁵³Al-Suyuti *al-Itqān*, h. IV/1241

Yang dimaksud sebagai "penyimpangan gramatikal" oleh Urwah adalah ketidakcocokan ketiga ayat tersebut menurut standar baku tata bahasa Arab (nahw).

Bunyi ketiga ayat itu secara berturut-turut adalah sebagai berikut:

- (1) هَذَانِ لَسَاحِرَانِ (baca: in haḏāni lasāhirāni)
- (2) وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ (baca: waal-muqīmīn al-salah wa al-mu'tūn al-zakah)
- (3) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ (baca: inna al-laḏīna āmanu wa al-laḏīna hādū wa al-ṣābi'ūn)

Ayat pertama secara gramatikal seharusnya dibaca "ان هذين", bukan "ان هذان". Huruf yang terletak setelah "ذ" seharusnya adalah yā' bukan alif. Secara gramatikal, setiap kata yang terletak setelah "inna" (yang dalam kasus ini "inna" diringkas menjadi "in" seperti pada ayat tersebut) selalu dalam kedudukan *manṣūb*. Karena itu, bentuk *musanna* "haḏāni" (secara harfiah artinya "kedua orang/ hal/benda ini") seharusnya berubah menjadi "haḏāini" karena terletak setelah partikel "in" (inna yang diringkas). Ayat tersebut di mata Urwah dianggap janggal karena menyalahi ketentuan gramatikal tersebut.

Ayat kedua seharusnya dibaca "والمقيمون", bukan "والمقيمين" sebagaimana yang tertulis dalam Al-Qur'an standar yang dipakai luas saat ini. Kedua bentuk itu secara gramatikal berbeda sama sekali: yang pertama berkedudukan *marfū'* sementara yang kedua berkedudukan *manṣūb*. Secara gramatikal, kata itu seharusnya dibaca "al-muqīmūn" dalam kedudukan nominatif sebab masih berhubungan (ma'tuf) dengan kata sebelumnya, yaitu "al-rāsikhūn". Karena yang terakhir ini dalam kedudukan *marfū'*, sejumlah kata lain yang terletak setelah itu dan masih berhubungan dengannya dalam ayat tersebut semestinya berkedudukan *marfū'* pula

Oleh karena itu, secara gramatikal bacaan "wa al-muqīmīn" sebagaimana terbaca dalam Al-Qur'an yang dipakai luas saat ini adalah menyimpang dari kaedah konvensional.

Ayat ketiga seharusnya dibaca "wa al-ṣābi'in", bukan "wa al-ṣābi'un" sebagaimana kita lihat dalam bacaan yang ada sekarang. Kata wa al-ṣābi'un dalam ayat itu berhubungan (ma'tūf) dengan kata "al-laḏīna" yang terletak sebelumnya. Kedudukan gramatikal kata "al-laḏīna" di situ adalah akusatif karena, sebagaimana sudah disinggung sebelumnya, terletak setelah partikel "inna". Oleh karena itu, bacaan yang sesuai dengan aturan tatabahasa adalah wa al-ṣābi'in dalam kedudukan akusatif.

Selanjutnya ada tiga riwayat lain yang memperkuat riwayat Urwah ini. Yaitu riwayat Ikrimah, Yahya bin Ya'mur dan Abdullah bin Amir. Yang pertama adalah riwayat 'Ikrimah yang menegaskan bahwa saat sejumlah mushaf (al-maṣāḥif) selesai ditulis, mushaf-mushaf itu kemudian disodorkan kepada Utsman sebagai penggagas kodifikasi Al-Qur'an.

2. Hadis Usman bin Affān

حدثنا أبو عبيد قال : حدثنا حجاج ، عن هارون بن موسى ، قال : أخبرني الزبير بن الخريت ، عن عكرمة ، قال : لما كتبت المصاحف عرضت على عثمان ، فوجد فيها حروفا من اللحن ، فقال : لا تغيروها فإن العرب ستغيرها ، أو قال : ستعربها بألسنتها ، لو كان الكاتب من ثقيف ، والمملي من هذيل لم توجد فيه هذه الحروف⁵⁴

Artinya: ...dari Ikrimah berkata: ketika mushaf telah ditulis dan diajukan kepada Utsman, beliau menemukan beberapa bacaan yang janggal, beliauapun berkata: Kamu jangan merubahnya karena orang Arab sendirilah yang nantinya akan merubahnya”, atau berkata: “Orang Arab akan mengi'rabnya dengan

⁵⁴Abu Ubaid, *Faḏā'il*, II/104

bahasanya, seandainya penulis (mushaf ini) dari Šaqīf dan yang mendiktekan dari Huzail niscaya kejanggalan itu tidak ada”

حدثنا أبو حاتم السجستاني حدثنا عبيد بن عجيل عن هارون عن الزبير بن خريث عن عكرمة الطائي قال : لما أتى عثمان رضي الله عنه بالمصحف رأى فيه شيئاً من اللحن فقال: لو كان المملي من هذيل والكاتب من ثقيف لم يوجد فيه هذا.⁵⁵

Artinya: ...dari Ikrimah al-Tāni berkata: ketika Utsman r.a diberi mushaf dia melihat suatu kejanggalan di dalamnya dan berkata: seandainya penulis (mushaf ini) dari Šaqīf dan yang mendiktekan dari Huzayl niscaya kejanggalan itu tidak ada

Hadis lain yang dari Umar yang senada dalam kitab *al-maṣāḥif* no 108:

حدثنا علي بن أبي هاشم، حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن الحارث بن عبد الرحمن، عن عبد الأعلى بن عبيد الله بن عامر القرشي، قال: لما فرغ من المصحف أتى به عثمان رضي الله عنه، فقال: قد أحسنتم وأجملتم، أرى فيه شيئاً من لحن ستقيمه العرب بالسنتها.⁵⁶

Artinya: ...dari Amir al-Qursy berkata: ketika mushaf telah rampung dan diajukan kepada Utsman, beliau berkata: Kalian telah memperbaiki dan memperindahkannya, saya melihat suatu kejanggalan di dalamnya yang nanti suatu saat orang Arab akan memperbaikinya dengan kemampuan bahasanya.

Pada riwayat lain dikatakan sendiri secara langsung oleh Usman tentang kejanggalan tersebut:

حدثنا يونس بن حبيب حدثنا أبو داود حدثنا عمران بن داود القطان عن قتادة عن نصر بن عاصم الليثي عن عبد الله بن فطيمة عن يحيى بن يعمر قال: قال عثمان رضي الله عنه: في القرآن لحن ستقيمه العرب بالسنتها.⁵⁷

Artinya:..Dari Yahya bin Ya'mur berkata: Usman r.a, berkata: di dalam Al-Qur'an terdapat *lahn* yang akan diluruskan oleh orang Arab dengan bahasanya (ketika ia membacanya).

⁵⁵Ibnu Abi Dawud, *Al-Maṣāḥif*, h. 228

⁵⁶Ibnu Abi Dawud, *Al-Maṣāḥif*, h. 228

⁵⁷Ibnu Abi Dawud, *Al-Maṣāḥif*, h. 229

Ikrimah (w.107 H) menurut al-Zahabi dianggap *ṣiqah* oleh mayoritas ulama dan sebagian kecil menganggap sebaliknya seperti Yahya bin Said, Ibn al-Musayyab, Ibnu Sirin.⁵⁸ Sementara al-Asqallāni menganggap bahwa kredibilitasnya tidak diragukan lagi dan dia adalah ulama tafsir. Menurut Ibnu Umar tidak ada kritikus yang menilainya sebagai pembohong dan ahli bid'ah.⁵⁹ Namun al-Dāni memastikan bahwa Ikrimah (w.107) tidak mendengar dari Usman dan tidak pula melihat Usman (w.35 H)⁶⁰

Abdullah bin Amir seorang tabi'in yang masuk dalam daftar orang *ṣiqah* versi Ibnu Hibban dalam kitab *al-Ṣiqāt*⁶¹. Dia meriwayatkan hadis dari Abdullah bin Haris, Usman bin Affān, Ṣafīah bin Syaibah.⁶² Al-Asqallāni memberinya predikat "مقبول" dalam *al-Taqrīb*.⁶³

Yahya bin Ya'mur (w.129 H) dalam *Tahzīb al-Kamāl* dinilai sebagai periwayat *ṣiqah* yang meriwayatkan hadis dari beberapa sahabat seperti Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Usman bin Affan, Ali bin Abi Talib dan-lain.⁶⁴ Al-Asqallāni memberinya predikat "ثقة فصح" namun kadang dia meriwayatkan hadis secara mursal.⁶⁵ Namun lagi-lagi

⁵⁸ Al-Zahabi *Mizān al-I'tidāl*, h. IV/177

⁵⁹ Al-Asqallāni *al-Taqrīb*, h. II/30

⁶⁰ Abu Amru al-Danī, *al-Muqni' fī Ma'rifat Marsum Maṣāḥif Ahl al-Amṣar*, diditahkik oleh Nawrah Binti Hasan, (Cet. I; Riyad: Dār al-Tadamuriyah, 2010) 606

⁶¹ Ibnu Hibbān, *al-Ṣiqāt*, h, VII/129

⁶² Al-Asqallāni, *Tahzīb al-Tahzīb*, h. VI/95

⁶³ Al-Asqallāni *al-Taqrīb*, h. I/331

⁶⁴ Al-Mizzi, *Tahzīb al-Kamāl*, h. VIII/107

⁶⁵ Al-Asqallāni *al-Taqrīb*, h. 598

al-Dani menegaskan bahwa Yahya bin Ya'mur (w.129 H) tidak pernah mendengar sedikitpun dari Usman (w.35 H) dan tidak pernah pula melihatnya.⁶⁶

Al-Dāni tidak menjelaskan secara detil alasannya sehingga mengatakan bahwa Ikrimah dan Ya'mur tidak pernah mendengar dan melihat Usman r.a. Namun jika dilihat dari tahun wafatnya memang masuk akal jika Ikrimah dan Ya'mur tidak bertemu langsung dengan Usman. Usman wafat pada tahun 35 Hijriah sementara Ikrimah wafat pada tahun 107 Hijriah dan Ya'mur pada tahun 129 Hijriah dengan asumsi bahwa umur mereka sekitar 70 puluhan.

Riwayat-riwayat ini memperlihatkan suatu gejala menarik, yakni pengakuan adanya kekeliruan dalam penulisan Al-Qur'an. Kekeliruan di sini terjadi dalam bentuk variasi bacaan yang menyimpang dari kaidah kebahasaan. Variasi bacaan yang "keliru" masih dipertahankan hingga sekarang dan terekam dalam bacaan yang lazim dipakai umat Islam. Pernyataan yang dikemukakan Usman menarik karena melarang kekeliruan itu untuk dikoreksi. Dia percaya bahwa pembaca Arab akan dengan sendirinya meluruskan bacaan itu.

Frasa "akan memahaminya berdasarkan kaidah ketentuan gramatikal" di sini dipakai untuk menerjemahkan kata "ستعربها" dalam teks Abu Ubaid. Secara harfiah, kata itu berarti "memberikan i'rab." Sementara riwayat lain "ستقيمه" yang diartikan menilainya atau meluruskannya. Dalam hadis Usman Ini, pembaca Arab tidak diandaikan akan mengubah bacaan yang keliru itu, tetapi akan memberikan justifikasi gramatikal untuk membenarkan bacaan yang tampak keliru di permukaan.

⁶⁶Al-Dāni, *al-Muqni'* h. 119

Abu Ubaid mengutip beberapa penjelasan yang diberikan sejumlah sarjana. Pertama adalah penjelasan dari segi kritik sanad atau transmisi periwayat. Dia menganggap bahwa keseluruhan riwayat yang bersumber dari Utsman itu tidak bisa dipercaya sebab mata rantai transmisinya (isnad) lemah (dan membingungkan (muḍṭarib), dan terputus (munqati‘). Abu Ubaid sendiri tidak menjelaskan dengan rinci kenapa sanad riwayat itu lemah. Riwayat pertama bisa disebut terputus (munqati‘) sebab Ikrimah adalah dari generasi "pengikut" (tabi'in), dan dia tidak menyebutkan dengan jelas sumber riwayat ini dari seorang sahabat. Setelah memberikan kritik dari sudut sanad, Abu Ubaid mengemukakan sejumlah kritik lain berdasarkan pertimbangan isi riwayat itu (al-dirayah).⁶⁷

Salah satu kritik isi yang menarik adalah bahwa Usman memerintahkan untuk menulis tujuh mushaf untuk dibagi-bagikan ke berbagai kawasan Islam sebagai "mushaf pedoman" (al-muṣḥaf al-imām). Jika bacaan yang menyimpang itu terjadi pada seluruh versi mushaf yang diproduksi pada zaman itu, jelas tidak mungkin. Kritik ini sebetulnya didasarkan pada sebuah prinsip yang dianut para sarjana hadis, yakni tidak mungkin semua orang yang tak saling bertemu sepakat untuk melakukan kesalahan. Jika banyak orang dalam jumlah yang cukup dan tidak saling bertatap muka sepakat melaporkan suatu kejadian dengan cara yang sama, dapat dipastikan bahwa riwayat itu benar. Sebaliknya jika bacaan yang menyimpang hanya ada dalam sebagian versi mushaf yang ada, sementara dalam versi lain tidak ditemukan versi yang menyimpang tersebut. Hal itu secara implisit mengakui ada satu versi yang benar dan yang lain adalah salah. Sementara itu, tak seorang pun sarjana pengkaji Al-

⁶⁷Abd Moqsith Ghazali, *Metodologi*, h. 87, lihat pula Jamāl Abu Hassān, *Dirasah ma Ruwiya an Uṣman fi Sya'n Lahn al-Quran* (artikel), h. 13

Qur'an menyebutkan bahwa penyimpangan gramatikal (*lahn*) dapat terjadi dalam satu versi mushaf dan tidak pada versi yang lain. Jika pun ada variasi antara satu mushaf dengan mushaf yang lain, paling jauh adalah pada level variasi bacaan yang disebut dengan "qira'ah" yakni variasi bacaan yang sama sekali tak menyalahi kaidah kebahasaan. Dengan kata lain, menurut Abu Ubaid, bacaan yang salah secara gramatikal itu tidak mungkin terjadi pada Al-Qur'an.

Keberadaan riwayat tentang sejumlah kekeliruan dalam mushaf Usmani, pada faktanya, sangat tidak menyenangkan bagi kaum Muslimin. Pada masa silam upaya untuk menyelidiki keabsahan laporan-laporan itu dengan *jarh* (kritik isnad), yang dalam sebagian kasus kecuali dari Aisyah berhasil dinyatakan ahistoris. Sementara sebagian sarjana muslim secara sederhana menyatakan keseluruhan riwayat tersebut tidak dapat dipercaya. Kemunculan upaya-upaya semacam ini bisa diberi penanggalan sekitar penghujung abad ke-3H. Pada masa abu Ubaid pada permulaan abad ke-3- riwayat-riwayat tentang kekeliruan mushaf Usmani masih dituturkan secara sederhana sebagaimana adanya. Tetapi, pada masa Ibn al-Anbari (w. 327H) dan al-Ṭabari (w. 310H), selalu muncul upaya keduanya untuk menyelamatkan tradisi teks usmani.⁶⁸

B. Lahn dalam Bahasa Arab

Pada riwayat Usman terdahulu terdapat kata *lahn*. Dari konteks hadis tersebut *lahn* disini dipahami sebagai kekeliruan sehingga menimbulkan reaksi keras dari para ulama. Namun jika ditelusuri lebih jauh makna *lahn* dalam hadis maupun Al-Qur'an dan perkataan para pujangga justru bisa pula yang bermakna positif

⁶⁸Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, (Cet. I; Ciputat: PT Pustaka Alvabet, 2013), 228

Dalam *lisan al-Arab* kata *lahn* dalam bahasa Arab setidaknya memiliki 6 arti⁶⁹

1. Nada, memperindah atau melagukan suatu lirik atau syair

قَدْ تَرَكْتُ فُؤَادَكَ مُسْتَجَنًّا # مُطَوَّقَةً عَلَى فَنَنِ تَعْنَى
يَمِيلُ بِهَا وَتَرْكَبُهُ بِالْحَنِ # إِذَا مَا عَنَّ لِلْمَحْزُونِ أَنَا^{٧٠}

2. Meninggalkan bacaan yang benar atau kekeliruan seperti pada perkataan Usman r.a:

...عن يحيى بن يعمر قال: قال عثمان رضي الله عنه: في القرآن لحن ستقيمه العرب بألسنتها^{٧١}

“...Di dalam Al-Qur’an terdapat *lahn* yang akan diluruskan oleh orang Arab dengan bahasanya”

3. Bahasa atau dialek seperti pada perkataan Umar ra,

أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ أَخْبَرَنَا عَاصِمٌ عَنْ مُورِقِ الْعَجَلِيِّ قَالَ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ :
تَعَلَّمُوا الْقُرْآنِضَ وَاللَّحْنَ وَالسُّنَنَ كَمَا تَعَلَّمُونَ الْقُرْآنَ. (رواه الدارمي)^{٧٢}

“Belajarlah kalian faraid, bahasa dan sunnah sebagaimana kalian belajar Al-Qur’an”

4. Sindiran, atau mengatakan sesuatu namun bukan sesuatu itu yang dimaksud seperti pada perkataan al-Qattāl al-Kilābi

وَلَقَدْ لَحْنْتُ لَكُمْ لِكَيْمَا تَفْهَمُوا # وَوَحَيْتُ وَحْيًا لَيْسَ بِالْمُرْتَابِ^{٧٣}

⁶⁹Lihat Muhammad ibn Mukrim Ibn Manẓūr, *Lisān al-Arab*, (Cet. I; Bairut: Dār Ṣādir, t.th), h. 13/379

⁷⁰Abu Bakr Muhammad al-Anbarī, *al-Zāhir fī Ma’āni Kalimāt al-Nās*, diditahkik oleh Hatim Salih, (Cet. 1; Beirut: Dār al-Nasyr, 1992), h. 1/269

⁷¹Ibnu Abi Dawud, *Al-Maṣāḥif*, h. 229

⁷²Abdullah bin ‘Abd al-Rahman Abu Muhammad al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, diditahkik oleh Fawāz Ahmad, (Cet. 1; Beirut: Dā al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 H), h. 2/441

⁷³Abu al-Rabī‘ Taqy al-dīn al-Miṣrī, *Ittiḥāq al-Mabāni wa Iftirāq al-Ma’āni*, diditahkik oleh Yahya Abd al-Raūf, (Cet. 1; Ammān: Dār al-‘Ammār, 1985), h. 1/126

5. Paham atau pandai, seperti dalam sabda Rasulullah

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَقْضِي لَهُ بِنَحْوِ مَا أَسْمَعُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ)⁷⁴

Dari Ummu Salamah r.a. bahwa Rasulullah saw. bersabda: Aku hanyalah manusia, dan sesungguhnya kalian mengadukan permasalahan kepadaku, barangkali sebagian dari kalian ada yang lebih pandai menjelaskan argumentasinya dari sebagian yang lain. Maka aku akan memutuskannya sesuai dengan apa yang aku dengar. Maka barangsiapa yang aku putuskan untuknya sedangkan ia mengetahui bahwa itu adalah hak saudaranya, maka sesungguhnya aku tentukan untuknya sepotong dari api neraka. (Muttafaq 'alaih)

6. Makna suatu pembicaraan seperti dalam Q.S. Muhammad/47:30

وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ ۚ وَتُعَرِّفْنَهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ

Dan kalau Kami menghendaki, niscaya Kami tunjukkan mereka kepadamu sehingga kamu benar-benar dapat mengenal mereka dengan tanda-tandanya. Dan kamu benar-benar akan mengenal mereka dari kiasan-kiasan perkataan mereka dan Allah mengetahui perbuatan-perbuatan kamu.⁷⁵

Berkaitan dengan hadis Usman yang menyinggung kata *lahn*, jika dilihat dari konteks pembicaraan maka yang dimaksud adalah kekeliruan. Demikian pula pemahaman para pengkaji Al-Qur'an. karena kalau yang dimaksud *lahn* dalam arti positif maka tidak akan mungkin mengundang reaksi dari pada ulama.

C. Ragam Keunikan Gramatikal

⁷⁴ Al-Bukhāri, *al-Jami' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, (Cet. III; Bairut: Dar Ibn Kaṣīr, 1987), h. 2/952

⁷⁵ DEPAG RI., h., h., *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Majma' al-Malik Fahd Li Ṭiba'at al-Muṣḥaf al-Syarīf, 1417 H), h. 834

Seperti yang diungkapkan dalam teori sastra bahwa untuk mencapai tujuan tertentu seorang sastrawan dapat melalui:⁷⁶

1. Mengikuti kaidah bahasa secara tradisional konvensional
2. Memanfaatkan potensi dan kemampuan bahasa secara inovatif
3. Menyimpang dari konvensi yang berlaku

Disini penulis hanya mengambil point dua dan tiga dan memasukkannya dalam kategori deviasi. Pada dasarnya bahasa sastra dianggap khas karena adanya deviasi atau penyimpangan baik dalam struktur bahasa yang digunakan maupun dalam penggunaan bahasa. Tingkat penyimpangan ini ada yang dapat diterima dengan mudah namun ada pula yang tidak demikian karena dianggap sudah terlalu jauh menyimpang dari konvensi yang ada bahkan dianggap kekeliruan. Demikian pula yang terjadi dalam Al-Qur'an, terdapat beberapa ayat yang menyalahi kaidah kebahasaan konvensional yang dengan mudah diterima sebagai bagian dari sastra Al-Qur'an, namun ada pula ayat yang diperselisihkan apakah itu bagian dari sastra Al-Qur'an ataukah semata-mata hanya kekeliruan atau berusaha mencari justifikasinya dengan berbagai cara.

Dari sinilah penulis berusaha membuat kategori deviasi yaitu kategori tingkat ringan yaitu dengan memanfaatkan potensi dan kemampuan bahasa secara inovatif dan kategori tingkat berat yaitu penyimpangan dari konvensi yang berlaku. Deviasi ringan telah mendapat porsi pembahasan yang panjang lebar oleh para pengkaji Al-Qur'an baik oleh generasi terdahulu maupun sekarang. Sementara deviasi tingkat berat penkajiannya lebih banyak pada sisi murni gramatiknya untuk tidak

⁷⁶Panuti Sujiman, *Bunga Rampai Stilistika* (Cet. I; Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993), h. 19, lihat pula Henry Guntur Tarigan, *Prinsip-Prinsip Dasar Sastra*, edisi revisi (Bandung: Angkasa, 2011), h. 29

mengatakan sekedar justifikasi dan tidak dianggap sebagai bagian dari fenomena kesusastraan Al-Qur'an.

1. Pemanfaatan potensi bahasa secara inovatif

a. Gaya *Iltifāt* dalam nahw

Gaya bahasa *iltifāt* adalah salah satu gaya bahasa yang sering digunakan dalam Al-Qur'an. *Iltifāt* secara harfiah berarti pemalingan, yang secara fisik seperti memalingkan wajah, atau berpaling dari satu pendapat⁷⁷ Gaya seperti ini dapat dilihat contohnya dalam syair Imru' al-Qais:

تطاول ليالك بالإثم ... ونام الخلى ولم ترق
وبات وباتت له ليلة ... كليلة ذي العائر الأرم
وذلك من نبأ جاني ... وخبرته عن أبي الأسود⁷⁸

Artinya: Kamu begadang di Asmud, yang tenang tidur, sedang anda tidak tidur. Ia bermalam, malam pun menidurkannya, ia lemah karena sedang sakit mata. Itulah berita yang sampai kepadaku, berita yang aku terima dari Abu al-Aswad

Menurut al-Zamakhshari (w 538H): Imru' al-Qais melakukan *iltifāt* tiga kali pada tiga bait tersebut. Ini adalah salah satu kebiasaan orang Arab dalam berolah kata. Karena suatu pembicaraan apabila berpindah dari satu uslub ke uslub yang lain akan lebih segar di sisi pendengar dan mengundang perhatian ketimbang hanya menggunakan satu uslub⁷⁹ Bait ini dikutip oleh al-Zamakhshari ketika menerangkan perpindahan uslub dari ayat

⁷⁷ Ibnu Manẓūr, *Lisan al-Arab*, II/84, Ahmad Matlūb, h. 293,

⁷⁸ Abd al-Aẓīm bin Wāhid bin Ẓafīr bin Abi al-Isba' al-Udwanī, *Tahrir al-Tahbīr fī Ṣina'at al-Syi'r wa al-Naṣr*, (tp.: Lajnah ihyā al-Turāṣ al-Islāmi,tt),h. 139, lihat pula Taqīy al-Dīn Abi Bakr Ali bin Abdillāh al-hamawī, *Khazānat al-Adab Gayat al-Arab*, Juz I, (Cet. I; Beirut: Dā wa Maktabah Hilāl, 1987), h.135

⁷⁹ Abu al-Qāsim Mahmūd 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyāf 'an Haqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl*, ditahkik oleh 'Adil Ahmad Abd al-Mawjūd dkk Juz I.(Cet. I, t.tp.: Maktabat al-'Abiqah, 1997), h. 120

مالك يوم الدين ke اياك نعبد واياك نسبعين

pada surat al-Fatihah.

Gaya *iltifāt* ini memiliki kemiripan dengan konsep deviasi dalam stilistika. Konsep penyimpangan dari konvensi kebahasaan yang dianut oleh para ahli linguistik modern sebenarnya itu pula yang dimaksud oleh para ahli balagh masa lalu ketika berbicara tentang *iltifāt*⁸⁰ Ibnu Jinni (w. 392H) menyebut gaya *iltifāt* ini dengan istilah "شجاعة العربية".⁸¹

Sajā'at al-'arabiyah bukan berarti bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang berani menyimpang seperti yang diduga oleh Ibnu Aṣṣir (w. 637H) menganalogikan istilah tersebut seperti seorang laki-laki yang mampu melakukan sesuatu yang orang lain tak mampu melakukannya; demikianlah keistimewaan bahasa Arab yang tidak dimiliki oleh bahasa lain.⁸² Namun menurut Hasan Ṭabl yang dimaksud dengan istilah tersebut adalah bahwa penyimpangan yang sering dilakukan oleh penyair bukan karena keterbatasan maupun ketidakmampuan mereka tetapi dengan cara seperti itu mereka beranggapan akan mampu menggambarkan dan menggapai apa yang ia kehendaki.⁸³ Di samping istilah "شجاعة العربية" Ibnu Jinni juga menggunakan istilah "نقض العادة" "الاعتساع" "العدول" dan lainnya.⁸⁴

⁸⁰Hasan Ṭabl, *Uslūb al-Iltifāt fī al-Balagh al-Qur'aniyah*, (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 1998), h. 43

⁸¹Abi al-Fath Uṣman bin Jinni, *al-Khaṣā'is*, Jilid II, (Beirut: Alim al-Kutub), h. 360

⁸²Diyā' al-Dīn Ibnu Aṣṣir, *al-Sā'ir fī Adab al-Kātib wa al-Syāir*, Juz II, (Kairo: Dār al-Nahḍah), h. 135

⁸³Hasan Ṭabl, *Uslub al-Iltifāt*. H.45

⁸⁴ Hilal Ali Mahmūd al Juhaesyi, *al-Uḍl al-Ṣarfī fī al-Qur'an al-Karīm Dirasah Dilāliyah* (Disertasi Fakultas Adab Universitas Mousul), h. 10

Al-Zarkasyi (w. 794H) membagi *iltifāt* ke dalam tujuh jenis:⁸⁵

- 1) Pengalihan dari persona I (*mutakallim*) ke persona II (*mukhātab*)
- 2) Pengalihan dari persona I ke persona III (*gā'ib*)
- 3) Pengalihan dari persona II ke persona I
- 4) Pengalihan dari persona II ke persona III
- 5) Pengalihan dari persona III ke persona I
- 6) Pengalihan dari persona III ke persona II
- 7) Pengalihan dari kalimat aktif ke pasif

Kemudian al-Suyūṭi (w. 911H) menambahkan bahwa termasuk *iltifāt* adalah pengalihan dari bentuk *mufrad* (tunggal), *muṣanna* (dual) dan jamak ke bentuk lain yaitu sebagai berikut.⁸⁶

- 1) Dari *mufrad* ke *muṣanna*
- 2) Dari *mufrad* ke jamak
- 3) Dari *muṣanna* ke *mufrad*
- 4) Dari *muṣanna* ke jamak
- 5) Dari jamak ke *mufrad*
- 6) Dari jamak ke *muṣanna*

Al-Suyūṭi juga memasukkan ke dalam jenis bentuk *iltifāt* pengalihan kata kerja dari bentuk lampau (الفعل الماضي), sekarang (الفعل المضارع) dan kata perintah (فعل الامر) ke bentuk lain sebagai berikut.⁸⁷

⁸⁵ Abu Abdullah Badr al-Din Muhammad al-Zarkasyi, *al-Burhan fī Ulūm al-Qur'an*, Juz III, (Cet. I; Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah is al-Bāni al-Halabi, 1957), h. 315-325

⁸⁶ Abd al-Rahman bin Abi Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyuti, *al-Itqān fī Ulum al-Qur'an*, dicitakik oleh Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, III, (Mesir: Al-Hay'at al-Misriyah al-Ammah, 1974), h. 394

⁸⁷ al-Suyuti, *al-Itqān*, h. III/394

- 1) Pengalihan dari bentuk kata kerja lampau ke bentuk kata kerja perintah
- 2) Pengalihan dari bentuk kata kerja bentuk sekarang ke bentuk perintah
- 3) Pengalihan dari bentuk kata kerja lampau ke bentuk yang akan datang
- 4) Pengalihan dari bentuk kata kerja yang akan datang ke bentuk lampau

Termasuk *iltifāt* adalah pengalihan khitab dari bentuk tunggal, dual dan jamak ke khitab yang lain⁸⁸ Sehingga totalnya ada 17 jenis *iltifāt* dalam Al-Qur'an

Abdel Haleem,⁸⁹ telah mengumpulkan beberapa ayat yang mengandung *iltifāt*

- 1) Pengalihan dari persona III ke persona I

2:23,47,73,83,118,160,172;3:25,58,168;4:30,33,37,41,64,74,114,174;5:14,15,19,32,70,86;6:22,92,97,98,99,107,110,114,126;7:37,57;8:9,41;10:7,11,21,22,23,28;11:8;13:4;14:13;16:2,40,66,75,84;17:1,21,33,97;18:7;19:9,21,58;20:53,113;21:29,37;22:57,67;24:55;25:17,32,45,48,56;26:198;27:60,81;28:57,61,75;29:4,7,23;30:16,28,34,47,51,58;31:7,10,23;32:12,16,27;33:9,31;34:5,9;35:9,27;36:8,37;37:6;39:2,3,16,27,49;40:5,70,84;41:12,28,39;42:7,13,20,23,35,38,48;45:31;46:7,15;47:13;48:25;49:13;52:21,48;53:29;54:11;55:31;58:5;59:21;61:14;65:8;66:10;67:5,17;68:15,35;69:11;70:7;72:16;76:9;80:25;86:15;87:6;88:25;89:29;92:7;96:15.

- 2) Pengalihan dari persona I ke persona III

2:5,23,37,161,172;3:57,151;4:30,33,69,122;6:90,95,111,112,127;7:12,58,101,142;8:4;10:22,25;14:46;15:28,96;16:52;17:1;20:4;21:19;22:6;23:14,57,78,91,116;24:35,46;25:31,47,58;26:5,9,213;27:6;28:13,59,62;29:3,40,67,69;30:54,59;31:11,23;32:25;33:9,46,50;34:21;35:31,32,38;36:36,74;37:33;38:26;40:61,85;41:19,28,40,45,53;44

⁸⁸ Abd al-Rahmān bin Abi Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyuti, *Mu'tariq al-Aqrān fī Ijāz al-Qur'an*, Juz I, (Cet . I; Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998), h. 291

⁸⁹ Abdel Haleem, *Grammatical Shift For The Rhetorical Purposes: Iltifāt And Related Features In The Qur'ān*, dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1992, Volume LV, Part 3. 412-313

:6;45:22,30;48:2;51:58;53:30;54:55;57:27;60:3;65:10;66:12;67:19;68:48;76:6,24,29;
87:6;94:8;95:8;97:4;108:2.

3) Pengalihan dari persona III ke persona II

1:5;2:21,25,28,60,83,214,229,233;3:180;4:11;6:6;8:7,14;9:19,69;10:3,68;11:1
4;16:55,68,74;19:89;21:37;23:15,65;27:90;30:34;31:33;33:55;34:37;35:3;36:59;37:25
;38:59;43:16;47:22,30;50:24;52:14,19,39;55:13,56;51,91;57:17,20;67:13;75:34;76:22
,30;77:38,43;78:30,36;80:3;87:16

4) Pengalihan dari persona II ke persona III

2:54,57,85,88,187,200,216,226,229,286;4:9;10:22;16:69,72;24:63;28:16;30:38;3
1:32;32:10;45:35;47:23;67:18;75:31.

5) Pengalihan pada bentuk tunggal, dual dan jamak

2:34,38,40,106,123,217;7:24,127;14:31,37;15:49;16:65;17:36;20:37,40,41,81,
124;22:45;23:51,66;27:84;29:8,57;31:15;32:13;34:12,45;35:40;43:32,69;46:5;50:30;5
4:17,22,32,40;55:31;65:11;68:44;69:44;70:40;73:12;74:16,31;75:3;77:39;90:4;98:8;1
00:11

Berikut ini contoh masing-masing jenis *iltifāt* dalam Al-Qur'an:

1) Pengalihan dari persona I (*mutakallim*) ke persona II (*mukhātab*);

Q.S. Yasin/36: 22.

وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢٢)

Terjemahan: Mengapa aku tidak menyembah (Tuhan) yang telah menciptakanku dan yang hanya kepada-Nya-lah kamu (semua) akan dikembalikan?⁹⁰

Secara normal ayat tersebut berbunyi:

وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ أَرْجِعُ

⁹⁰ DEPAG RI., h. 708

2) Pengalihan dari persona I ke persona III (*gā'ib*);

QS. al-'A'rāf/7:158

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٥٨)

Terjemahan: Katakanlah: "Hai manusia sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu semua, yaitu Allah Yang mempunyai kerajaan langit dan bumi; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia, Yang menghidupkan dan mematikan, maka berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, Nabi yang ummi yang beriman kepada Allah dan kepada kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya) dan ikutilah dia, supaya kamu mendapat petunjuk".⁹¹

Bentuk *iltifāt*-nya disini yaitu pada frasa "وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ" padahal frasa sebelumnya adalah "إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ"

3) Pengalihan dari persona II ke persona I

QS. Hūd/11:90

وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ (٩٠)

Terjemahan: Dan mohonlah ampun kepada Tuhanmu kemudian bertaubatlah kepada-Nya. Sesungguhnya Tuhanku Maha Penyayang lagi Maha Pengasih.⁹²

Normalnya ayat ini berbunyi:

وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبَّكُمْ رَحِيمٌ وَدُودٌ

4) Pengalihan dari persona II ke persona III

Q.S. al-Baqarah/2:87-88

... أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ (٨٧)

Terjemahan: ... Apakah setiap datang kepadamu seorang rasul membawa sesuatu (pelajaran) yang tidak sesuai dengan keinginanmu lalu kamu menyombong; maka beberapa orang (diantara mereka) kamu dustakan dan

⁹¹ DEPAG RI., h. 247

⁹² DEPAG RI., h. 341

beberapa orang (yang lain) kamu bunuh * Dan mereka berkata: "Hati kami tertutup". Tetapi sebenarnya Allah telah mengutuk mereka karena keingkaran mereka; maka sedikit sekali mereka yang beriman.⁹³

Itifāt terjadi pada "قالوا" seharusnya "قلتم" sehingga sesuai dengan ayat sebelumnya: فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَقَرِيقًا تَقْتُلُونَ * وَ قُلْتُمْ ا قُلُوبُنَا غُلْفٌ

5) Pengalihan dari persona III ke persona I

Q.S. Tāha/20: 53

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَّكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتَّى (٥٣)

Terjemahan: Yang telah menjadikan bagimu bumi sebagai hamparan dan Yang telah menjadikan bagimu di bumi itu jalan-jalan, dan menurunkan dari langit air hujan. Maka Kami tumbuhkan dengan air hujan itu berjenis-jenis dari tumbuh-tumbuhan yang bermacam-macam.⁹⁴

Itifāt terjadi pada frasa "فَأَخْرَجْنَا" seharusnya "فَأَخْرَجَ" sehingga berbunyi:

...وَسَلَّكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتَّى

6) Pengalihan dari persona III ke persona II;

Q.S. Maryam/19:88-89

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا (٨٨) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا (٨٩)

Terjemahan: Dan mereka berkata: "Tuhan Yang Maha Pemurah mengambil (mempunyai) anak".* Sesungguhnya kamu telah mendatangkan sesuatu perkara yang sangat mungkar,⁹⁵

Itifāt terjadi pada frasa "جِئْتُمْ" sehingga serasi adalah

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا, * لَقَدْ جَاءُوا شَيْئًا إِدًّا

7) Pengalihan dari kalimat aktif ke pasif

⁹³ DEPAG RI., h. 25

⁹⁴ DEPAG RI., h. 481

⁹⁵ DEPAG RI., h. 472

QS. al-Fātihah/1:7

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧)

Terjemahan: (yaitu) Jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.⁹⁶

Ittifāt terjadi pada kata "الْمَغْضُوبِ" yang bermakna pasif sementara frasa sebelumnya "أَنْعَمْتَ" berbentuk aktif sehingga yang cocok adalah

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الَّذِينَ غَضِبْتَ عَلَيْهِمْ

8) Pengalihan dari *mufrad* ke *musanna*

Q.S. Yunus/10:78

قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتْنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمُ الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمُ بِمُؤْمِنِينَ (٧٨)

Terjemahan: Mereka berkata: "Apakah kamu datang kepada kami untuk memalingkan kami dari apa yang kami dapati nenek moyang kami mengerjakannya, dan supaya kamu berdua mempunyai kekuasaan di muka bumi? Kami tidak akan mempercayai kamu berdua".⁹⁷

Ittifāt terjadi pada "لَكُمُ" yang tidak selaras dengan "أَجِئْتَنَا" Sehingga normalnya berbunyi:

قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتْنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكَ الْكِبْرِيَاءُ

9) Pengalihan dari *mufrad* ke jamak

QS. al-Talāq/65: 1

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ (١)

Terjemahan: Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar).⁹⁸

⁹⁶ DEPAG RI., h. 6

⁹⁷ DEPAG RI., h. 318

⁹⁸ DEPAG RI., h. 945

Ittifāt terjadi pada frasa "طَلَّقْتُمْ" sementara yang mendapat perintah hanya seorang sehingga yang cocok adalah:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتَ النِّسَاءَ فَطَلِّقْهُنَّ

10) Pengalihan dari *muṣanna* ke *mufrad*

QS. Tāha/20: 49.

قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ (٤٩)

Terjemahan: Berkata Fir'aun: "Maka siapakah Tuhanmu berdua, hai Musa?"⁹⁹

Struktur kalimat ini bertanya kepada dua orang namun kenyataannya hanya Musa yang disebut. Sehingga untuk menormalkan ayat tersebut semestinya berbunyi:

قَالَ فَمَنْ رَبِّكَ يَا مُوسَىٰ

11) Pengalihan dari *muṣanna* ke jamak

QS. Yunus/10: 87.

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ۚ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (٨٧)

Terjemahan: Dan Kami wahyukan kepada Musa dan saudaranya: "Ambillah olehmu berdua beberapa buah rumah di Mesir untuk tempat tinggal bagi kaummu dan jadikanlah olehmu rumah-rumahmu itu tempat shalat dan dirikanlah olehmu sembahyang serta gembirakanlah orang-orang yang beriman".¹⁰⁰

Ittifāt terjadi pada frasa "وَاجْعَلُوا" sebuah kata perintah untuk orang banyak namun kenyataannya hanya Musa dan saudaranya yang dituju. Sehingga semestinya berbunyi

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلَا بُيُوتَكُمَا

⁹⁹ DEPAG RI., h. 481

¹⁰⁰ DEPAG RI., h. 320

12) Pengalihan dari jamak ke *mufrad*

Q.S. al-Baqarah/2: 38.

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٣٨)

Terjemahan: Kami berfirman: "Turunlah kamu semuanya dari surga itu! Kemudian jika datang petunjuk-Ku kepadamu, maka barang siapa yang mengikuti petunjuk-Ku, niscaya tidak ada kekhawatiran atas mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati".¹⁰¹

Itifāt terjadi pada frasa "مِنِّي" agar sejalan dengan frasa sebelumnya maka ayat itu semestinya berbunyi:

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنَّا هُدًى

13) Pengalihan dari jamak ke *musanna*

Q.S. al-Syu'arā'/26: 15.

قَالَ كَلَّا ۖ فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا ۖ إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ (١٥)

Allah berfirman: "Jangan takut (mereka tidak akan dapat membunuhmu), maka pergilah kamu berdua dengan membawa ayat-ayat Kami (mukjizat-mukjizat); sesungguhnya Kami bersamamu mendengarkan (apa-apa yang mereka katakan)."¹⁰²

Normalnya ayat ini berbunyi:

قَالَ كَلَّا ۖ فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا ۖ إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعَان

14) Pengalihan dari bentuk kata kerja lampau ke bentuk kata kerja perintah

Q.S. al-A'rāf/7: 29

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ۚ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (٢٩)

Terjemahan: Katakanlah: "Tuhanku menyuruh menjalankan keadilan". Dan (katakanlah): "Luruskanlah muka (diri)mu di setiap sembahyang dan sembahlah

¹⁰¹ DEPAG RI., h. 15

¹⁰² DEPAG RI., h. 575

Allah dengan mengikhlaskan ketaatanmu kepada-Nya. Sebagaimana Dia telah menciptakan kamu pada permulaan (demikian pulalah kamu akan kembali kepada-Nya)".¹⁰³

Ittifāt terjadi pada frasa "وَأَقِيمُوا" bentuk kata perintah sementara ayat sebelumnya yaitu "أَمَرَ" bentuk lampau sehingga normalnya berbunyi:

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَبِإِقَامَةِ وَجْهِكُمْ...

15) Pengalihan dari bentuk kata kerja sekarang ke bentuk perintah

Q.S. Hūd/11:54

إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ ۚ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (٥٤)

Terjemahan: Kami tidak mengatakan melainkan bahwa sebagian sembahan kami telah menimpakan penyakit gila atas dirimu". Huud menjawab: "Sesungguhnya aku bersaksi kepada Allah dan saksikanlah olehmu sekalian bahwa sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan."¹⁰⁴

Ittifāt terjadi pada frasa "وَاشْهَدُوا" bentuk perintah sementara ayat sebelumnya "أُشْهِدُ" bentuk sekarang. Supaya selaras maka seharusnya ayat tersebut berbunyi:

قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَأُشْهِدُكُمْ أَنِّي...

16) Pengalihan dari bentuk kata kerja lampau ke bentuk yang akan sekarang

QS. al-Baqarah/2: 87.

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَفَقَيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ ۚ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ۚ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (٨٧)

Terjemahan: Dan sesungguhnya Kami telah mendatangkan Al Kitab (Taurat) kepada Musa, dan Kami telah menyusulinya (berturut-turut) sesudah itu dengan rasul-rasul, dan telah Kami berikan bukti-bukti kebenaran (mukjizat) kepada Isa putera Maryam dan Kami memperkuatnya dengan Ruhul Qudus. Apakah setiap datang kepadamu seorang rasul membawa sesuatu (pelajaran) yang tidak sesuai

¹⁰³ DEPAG RI., h. 225

¹⁰⁴ DEPAG RI., h. 335

dengan keinginanmu lalu kamu menyombong; maka beberapa orang (diantara mereka) kamu dustakan dan beberapa orang (yang lain) kamu bunuh.¹⁰⁵

Itifāt terjadi pada frasa "تَقْتُلُونَ" bentuk sekarang, sementara frasa sebelumnya berbentuk lampau "كَذَّبْتُمْ" agar sesuai maka ayat ini berbunyi:

أَنْفُسَكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا قَتَلْتُمْ

17) Pengalihan dari bentuk kata kerja sekarang ke bentuk lampau

QS. al-An'ām/27: 87.

وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ۚ وَكُلُّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ (٨٧)

Terjemahan: Dan (ingatlah) hari (ketika) ditiup sangkakala, maka terkejutlah segala yang di langit dan segala yang di bumi, kecuali siapa yang dikehendaki Allah. Dan semua mereka datang menghadap-Nya dengan merendahkan diri.¹⁰⁶

Itifāt terjadi pada frasa "فَفَزِعَ" berbentuk lampau sementara ayat sebelumnya menghendaki bentuk sekarang sehingga normalnya berbunyi:

وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَيَفْزِعُ مَنْ...

b. Gaya *Itifāt* dalam Şarf¹⁰⁷

Selain bentuk *iltifāt* diatas, dalam Al-Qur'an juga banyak kata yang tidak mengikuti patron konvensional dalam bidang şarf atau morfologi, seperti berikut ini:

1) Pengalihan dari *maşdar* ke *maşdar mīmī*

a) Pengalihan dari التوب ke المتاب,

- Q.S. al-Furqān/25: 71

وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا (١٧)

¹⁰⁵ DEPAG RI., h. 29

¹⁰⁶ DEPAG RI., h. 605

¹⁰⁷ Untuk Uraian lebih panjang dapat di lihat di *al-Udūl al-Şarfī fi al-Qur'a nal-Karīm-Dirāsah Dilāliyah* (Disertasi) oleh Hilal Ali Mahmud al-Jahisi Fakultas Adab Universitas Mosul, *al-Udūl al-Şarfī fi al-Qur'a nal-Karīm* (Buletin) oleh Shalah Hasan Fakutas Bahasa Arab dn Islamic Studies Universitas al-Sābi' min Ibrīl Libya di al-Majallah al-Jamiah dan *al-'Udūl fi Şiyag al-Musytaqqāt fi al-Qur'ān Dirasah Dilāliyah* (Thesis) oleh Jalāl Abdillāh al-Hamādi dari Taiz University Republik Yaman.

Terjemahan: Dan orang-orang yang bertaubat dan mengerjakan amal saleh, maka sesungguhnya dia bertaubat kepada Allah dengan taubat yang sebenar-benarnya.¹⁰⁸

b) Pengalihan dari الحَيْض ke المَحِيض

- Q.S. al-Baqarah/2: 222.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ [(٢٢٢)

Terjemahan: Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.¹⁰⁹

c) Pengalihan dari التَّمْزِيق ke المَمَزَق

- Q.S. Saba'/34: 6.

قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُبَيِّنُكُمْ إِذَا مَرَقْتُمْ كُلَّ مَمَزَقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ (٧)

Terjemahan: Dan orang-orang kafir berkata (kepada teman-temannya). "Maukah kamu kami tunjukkan kepadamu seorang laki-laki yang memberitakan kepadamu bahwa apabila badanmu telah hancur sehancur-hancurnya, sesungguhnya kamu benar-benar (akan dibangkitkan kembali) dalam ciptaan yang baru?"¹¹⁰

2) Pengalihan dari *maṣdar* ke *ism fā'il*

Pengalihan dari لاغية ke لاغية

- Q.S. al-Gāsyiyah/ 88: 11

لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً (١١)

¹⁰⁸ DEPAG RI., h. 569

¹⁰⁹ DEPAG RI., h. 54

¹¹⁰ DEPAG RI., h. 684

Terjemahan: Tidak kamu dengar di dalamnya perkataan yang tidak berguna.¹¹¹

3) Pengalihan dari *maṣḍar* ke *ism maf'ūl*

a) Pengalihan dari *الفتون* ke *المفتون*

- Q.S. al-Qalam/ 68: 5-6.

فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ (٥) بِأَيِّكُمْ الْمَقْتُونُ (٦)

Terjemahan: Maka kelak kamu akan melihat dan mereka (orang-orang kafir)pun akan melihat,* siapa di antara kamu yang gila.¹¹²

b) Pengalihan dari *الكذب* ke *المكذوب*

- Q.S. Hūd/11: 65

... ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ (٦٥)

Terjemahan: ... itu adalah janji yang tidak dapat didustakan.¹¹³

4) Pengalihan dari *ism fā'il*

a) Pengalihan dari *ism fā'il* ke *ṣifah al-musyabbahah*

(1) Pengalihan dari *أليم* ke *مؤلم*

- Q.S. al-Baqarah/2: 10

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (١٠)

Terjemahan: Dalam hati mereka ada penyakit, lalu ditambah Allah penyakitnya; dan bagi mereka siksa yang pedih, disebabkan mereka berdusta.¹¹⁴

(2) Pengalihan dari *ناخرة* ke *نخرة*

- Q.S. al-Nāzi'āt/79: 11.

¹¹¹ DEPAG RI., h. 1054

¹¹² DEPAG RI., h. 960

¹¹³ DEPAG RI., h. 337

¹¹⁴ DEPAG RI., h. 10

ءِذَا كُنَّا عِظَامًا نَّخِرَةً (١١)

Terjemahan: Apakah (akan dibangkitkan juga) apabila kami telah menjadi tulang belulang yang hancur lumat?¹¹⁵

b) Pengalihan dari *ism fā'il* ke *ism maf'ul*

(1) Pengalihan dari *مستور* ke *سائر*

- Q.S. al-Isrā'/17: 45.

وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا (٤٥)

Terjemahan: Dan apabila kamu membaca Al Quran niscaya Kami adakan antara kamu dan orang-orang yang tidak beriman kepada kehidupan akhirat, suatu dinding yang tertutup.¹¹⁶

(2) Pengalihan dari *مأتي* ke *آت*

- Q.S. Maryam/19: 61

جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا (٦١)

Terjemahan: yaitu surga 'Adn yang telah dijanjikan oleh Tuhan Yang Maha Pemurah kepada hamba-hamba-Nya, sekalipun (surga itu) tidak nampak. Sesungguhnya janji Allah itu pasti akan ditepati.¹¹⁷

c) Pengalihan dari *ism fā'il* ke *ṣigah al-mubālagah*

- Pengalihan dari *طهور* ke *مطهر*

- Q.S. al-Furqān/25: 48.

وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (٤٨)

Terjemahan: Dialah yang meniupkan angin (sebagai) pembawa kabar gembira dekat sebelum kedatangan rahmat-nya (hujan); dan Kami turunkan dari langit air yang amat bersih.¹¹⁸

d) Pengalihan dari *ism fā'il* ke *ism maṣdar*

¹¹⁵ DEPAG RI., h. 1020

¹¹⁶ DEPAG RI., h. 430

¹¹⁷ DEPAG RI., h. 469

¹¹⁸ DEPAG RI., h. 566

- Pengalihan dari غور ke غائر

- Q.S. al-Kahf/18: 41.

أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا ... (٤١)

Terjemahan: atau airnya menjadi surut ke dalam tanah...¹¹⁹

5) Pengalihan dari *ṣifah musyabbahah*

Pengalihan dari *ṣifah musyabbahah* ke ism *fā'il*

- Pengalihan dari ضائق ke ضائق

- Q.S. Hūd/11:

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ ... (١٢)

Terjemahan: Maka boleh jadi kamu hendak meninggalkan sebahagian dari apa yang diwahyukan kepadamu dan sempit karenanya dadamu...¹²⁰

6) Pengalihan dari ism *maf'ul*

a) Pengalihan dari ism *maf'ul* ke *al-mubālagah*

-Pengalihan dari كظيم ke مكظوم

- Q.S. Yūsuf/12: 84

وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِبْرَيْتُ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ (٨٤)

Terjemahan: Dan Ya'qub berpaling dari mereka (anak-anaknya) seraya berkata: "Aduhai duka citaku terhadap Yusuf", dan kedua matanya menjadi putih karena kesedihan dan dia adalah seorang yang menahan amarahnya (terhadap anak-anaknya).¹²¹

b) Pengalihan dari ism *maf'ul* ke *ism maṣdar*

-Pengalihan dari كذب ke مكنوب

¹¹⁹ DEPAG RI., h. 450

¹²⁰ DEPAG RI., h. 328

¹²¹ DEPAG RI., h. 362

- Q.S. Yūsuf/12: 18

وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ... (١٨)

Terjemahan: Mereka datang membawa baju gamisnya (yang berlumuran) dengan darah palsu...¹²²

c) Pengalihan dari ism *maf'ūl* ke ism *fā'il*

(1) Pengalihan دافق ke مدفوق

- Q.S. al-Tāriq/86: 6

خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ (٦)

Terjemahan: Dia diciptakan dari air yang dipancarkan.¹²³

(2) Pengalihan dari معصوم ke عاصم

- Q.S. Hūd/11: 43

قَالَ سَأُوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا ... (٤٣)

Terjemahan: Anaknya berkata “Aku akan mencari perlindungan ke gunung yang dapat memeliharaiku dari air bah!” Nuh berkata: "Tidak ada yang melindungi hari ini dari azab Allah kecuali...."¹²⁴

Pengalihan dari ism *maf'ūl* ke *ṣifah musyabbahah*

- Q.S. al-Hijr/15: 17

وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ (١٧)

Terjemahan: dan Kami menjaganya dari tiap-tiap syaitan yang terkutuk,¹²⁵

7) Pengalihan dari *fi'l*

a) Pengalihan dari *fi'l* ke *maṣdar*

¹²² DEPAG RI., h. 350

¹²³ DEPAG RI., h. 1048

¹²⁴ DEPAG RI., h. 333

¹²⁵ DEPAG RI., h. 391

- Pengalihan dari اضربوا ke ضرب

- Q.S. Muhammad/47: 4

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَخْتَنُمُوهُمْ... (٤)

Terjemahan: Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) maka pancunglah batang leher mereka. Sehingga apabila kamu telah mengalahkan mereka ...¹²⁶

- b) Pengalihan dari *fi'l* ke ke *ism maf'ul*

- Pengalihan dari يجمع ke مجموع

- Q.S. Hūd/11:103

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ (١٠٣)

Terjemahan: Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat pelajaran bagi orang-orang yang takut kepada azab akhirat. Hari kiamat itu adalah suatu hari yang semua manusia dikumpulkan untuk (menghadapi)nya...¹²⁷

8) Pengalihan dari *qiyās*

- a) Pengalihan dari *maṣḍar šulāsi* (فعل)

- (1) Pengalihan dari *maṣḍar* بُعِدَا ke بُعْدًا

- Q.S. Hūd/11: 95

أَلَا بُعِدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعِثْتُ ثَمُودَ (٩٥)

Terjemahan: Ingatlah, kebinasaanlah bagi penduduk Madyan sebagaimana kaum Tsamud telah binasa.¹²⁸

- (2) Pengalihan dari الخيفة ke الخوف

¹²⁶ DEPAG RI., h. 830

¹²⁷ DEPAG RI., h. 343

¹²⁸ DEPAG RI., h. 342

- Q.S. al-Rūm/30: 28

... فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٢٨)

Terjemahan: ... maka kamu sama dengan mereka dalam (hak mempergunakan) rezeki itu, kamu takut kepada mereka sebagaimana kamu takut kepada dirimu sendiri? Demikianlah Kami jelaskan ayat-ayat bagi kaum yang berakal.¹²⁹

(3) Pengalihan dari مسمع ke مسموع

- Q.S. al-Nisā'/4: 46.

... وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمِعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لِيَّا بِالسِّنْتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ ... (٤٦)

Terjemahan: ... Mereka berkata: "Kami mendengar", tetapi kami tidak mau menurutinya. Dan (mereka mengatakan pula): "Dengarlah" sedang kamu sebenarnya tidak mendengar apa-apa. Dan (mereka mengatakan): "Raa'ina", dengan memutar-mutar lidahnya dan mencela agama...¹³⁰

(4) Pengalihan dari القرآن ke القراءة

- Q.S. al-Qiyāmah/75: 18

فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨)

Terjemahan: Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu.¹³¹

b) Pengalihan dari الإفعال

(1) Pengalihan dari الصلح ke الإصلاح

- Q.S. al-Nisā'/4: 128

وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ... (١٢٨)

Terjemahan: Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan

¹²⁹ DEPAG RI., h. 645

¹³⁰ DEPAG RI., h. 126

¹³¹ DEPAG RI., h. 999

perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir.¹³²

(2) Pengalihan dari الضلال ke الإضلال

- Q.S. al-Nisā'/4: 60

...وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا (٦٠)

Terjemahan: ... Dan syaitan bermaksud menyesatkan mereka (dengan) penyesatan yang sejauh-jauhnya.¹³³

(3) Pengalihan dari الإقراض ke القرض

- Q.S. al-Baqarah/2: 245

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا ... (٢٤٥)

Terjemahan: Siapakah yang mau memberi pinjaman kepada Allah, pinjaman yang baik (menafkahkan hartanya di jalan Allah), maka Allah akan meperlipat gandakan pembayaran kepadanya dengan lipat ganda yang banyak ...¹³⁴

(4) Pengalihan dari النبات ke الإنبات

- Q.S. Āli 'mrān/3: 37

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا ... (٣٧)

Terjemahan: Maka Tuhannya menerimanya (sebagai nazar) dengan penerimaan yang baik, dan mendidiknya dengan pendidikan yang baik¹³⁵

(5) Pengalihan dari الإنشاء ke النشأة

- Q.S. al-'Ankabūt/29: 20

¹³² DEPAG RI., h. 143

¹³³ DEPAG RI., h. 128

¹³⁴ DEPAG RI., h. 60

¹³⁵ DEPAG RI., h. 81

فَلْيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّسْأَةَ الْآخِرَةَ... (٢٠)

Terjemahan: Katakanlah: "Berjalanlah di (muka) bumi, maka perhatikanlah bagaimana Allah menciptakan (manusia) dari permulaannya, kemudian Allah menjadikannya sekali lagi ...¹³⁶

(6) Pengalihan dari المهلك ke الإهلاك

- Q.S. al-Kahf/18: 59

وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا (٥٩).

Terjemahan: Dan (penduduk) negeri telah Kami binasakan ketika mereka berbuat zalim, dan telah Kami tetapkan waktu tertentu bagi kebinasaan mereka.¹³⁷

c) Pengalihan dari التفعيل

(1) Pengalihan dari الاستعجال ke التعجيل

- Q.S. Yūnus/10: 11

وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَفَضَّلْنَا بِهِمْ أَجَلُهُمْ... (١١)

Terjemahan: Dan kalau sekiranya Allah menyegerakan kejahatan bagi manusia seperti permintaan mereka untuk menyegerakan kebaikan, pastilah diakhiri umur mereka...¹³⁸

(2) Pengalihan dari التسميات ke الأسماء

- Q.S. al-Najm/53: 23

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ (٢٣)

Terjemahan: Itu tidak lain hanyalah nama-nama yang kamu dan bapak-bapak kamu mengadakannya; Allah tidak menurunkan suatu keteranganpun untuk (menyembah)nya....¹³⁹

(3) Pengalihan dari التكذيب ke الكذاب

¹³⁶ DEPAG RI., h. 631

¹³⁷ DEPAG RI., h. 453

¹³⁸ DEPAG RI., h. 307

¹³⁹ DEPAG RI., h. 872

- Q.S. al-Naba'/78: 28

وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا (٢٨)

Terjemahan: dan mereka mendustakan ayat-ayat Kami dengan sesungguhnya.¹⁴⁰

(4) Pengalihan dari التفعلة ke التفعيل

(a) pengalihan dari التبصرة ke التبصير

- Q.S. Qāf/50: 7-8

... وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٧) تَبْصِيرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ (٨)

Terjemahan: Kami tumbuhkan padanya segala macam tanaman yang indah dipandang mata,* untuk menjadi pelajaran dan peringatan bagi tiap-tiap hamba yang kembali (mengingat Allah).¹⁴¹

(b) pengalihan dari التحلة ke التحليل

- Q.S. al-Tahrīm/66: 2

قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٢)

Terjemahan: Sesungguhnya Allah telah mewajibkan kepadamu sekalian membebaskan diri dari sumpahmu dan Allah adalah Pelindungmu dan Dia Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.¹⁴²

d) Pengalihan dari المفاعلة

1) Pengalihan dari المبايعة ke البيع

- Q.S. al-Taubah/9: 111

... وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (١١١)

Terjemahan: Dan siapakah yang lebih menepati janjinya (selain) daripada Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan itulah kemenangan yang besar.¹⁴³

¹⁴⁰ DEPAG RI., h. 1016

¹⁴¹ DEPAG RI., h. 852

¹⁴² DEPAG RI., h. 950

2) Pengalihan dari المعاهدة ke العهد

- Q.S. al-Baqarah/2: 100.

أَوْكَلَمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٠٠)

Terjemahan: Patutkah (mereka ingkar kepada ayat-ayat Allah), dan setiap kali mereka mengikat janji, segolongan mereka melemparkannya? Bahkan sebagian besar dari mereka tidak beriman.¹⁴⁴

e) Pengalihan dari التفاعل

1) Pengalihan dari التداين ke الدين

- Q.S. al-Baqarah/2: 282

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ... (٢٨٢)

Terjemahan: Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya....¹⁴⁵

2) Pengalihan dari العلو ke العلو

- Q.S. al-Isrā'/17: 43

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا (٤٣)

Terjemahan: Maha Suci dan Maha Tinggi Dia dari apa yang mereka katakan dengan ketinggian yang sebesar-besarnya.

3) Pengalihan dari التواعد ke الميعاد

Q.S. al-Anfāl/8: 42.

... وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافِئُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا... (٤٢)

Terjemahan: ... Sekiranya kamu mengadakan persetujuan (untuk menentukan hari pertempuran), pastilah kamu tidak sependapat dalam menentukan hari

¹⁴³ DEPAG RI., h. 299

¹⁴⁴ DEPAG RI., h. 27

¹⁴⁵ DEPAG RI., h. 430

pertempuran itu, akan tetapi (Allah mempertemukan dua pasukan itu) agar Dia melakukan suatu urusan yang mesti dilaksanakan, ...¹⁴⁶

f) Pengalihan dari التفعّل

1) Pengalihan dari التبتّل ke التبتّل

- Q.S. al-Muzzammil/73: 8

وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا (٨)

Terjemahan: Sebutlah nama Tuhanmu, dan beribadatlah kepada-Nya dengan penuh ketekunan.¹⁴⁷

2) Pengalihan dari التقبّل ke القبول

- Q.S. Āli ‘Imrān/3: 37.

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ ... (٣٧)

Terjemahan: Maka Tuhannya menerimanya (sebagai nazar) dengan penerimaan yang baik..¹⁴⁸

3) Pengalihan dari الأقاويل ke النقول

- Q.S. al-Hāqqah/69: 44

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (٤٤)

Terjemahan: Seandainya dia (Muhammad) mengadakan sebagian perkataan atas (nama) Kami,¹⁴⁹

g) Pengalihan dari الافتعال

1) Pengalihan dari الاختيار ke الخيرة

¹⁴⁶ DEPAG RI., h. 267

¹⁴⁷ DEPAG RI., h. 988

¹⁴⁸ DEPAG RI., h. 81

¹⁴⁹ DEPAG RI., h. 970

- Q.S. al-Qaṣaṣ/28: 68

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ... (٦٨)

Terjemahan: Dan Tuhanmu menciptakan apa yang Dia kehendaki dan memilihnya. Sekali-kali tidak ada pilihan bagi mereka....¹⁵⁰

2) Pengalihan dari التقاء ke تقاة

- Q.S. Āli ‘Imrān/3: 28

... وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ... (٢٨)

Terjemahan: ... Barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka....¹⁵¹

h) Pengalihan dari الإستفعال

Pengalihan dari المستعنيين ke المعتبين

- Q.S. al-Fuṣṣilat/41: 24.

فَإِنْ يَصْبِرُوا فَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ وَإِنْ يَسْتَعْتِبُوا فَمَا هُمْ مِنَ الْمُعْتَبِينَ (٢٤)

Terjemahan: Jika mereka bersabar (menderita azab) maka nerakalah tempat diam mereka dan jika mereka mengemukakan alasan-alasan, maka tidaklah mereka termasuk orang-orang yang diterima alasannya.¹⁵²

2. Penyimpangan dari Konvensi Gramatika

a) Menjadikan referen damir jamak ke *mufrad*

Q.S. al-Baqarah/2: 17

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ (١٧)

Terjemahan: Perumpamaan mereka adalah seperti orang yang menyalakan api, maka setelah api itu menerangi sekelilingnya Allah hilangkan cahaya (yang

¹⁵⁰ DEPAG RI., h. 621

¹⁵¹ DEPAG RI., h. 80

¹⁵² DEPAG RI., h. 776

menyinari) mereka, dan membiarkan mereka dalam kegelapan, tidak dapat melihat.¹⁵³

Damir هم adalah persona III jamak sementara referennya *mufrad*, secara normal ayat tersebut berbunyi:

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِ...

b) Menasab *ism laesa*

Q.S. al-Baqarah/2: 177

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ... (١٧٧)

Terjemahan: Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat..¹⁵⁴

c) Menjār kata yang *ma'tūf* kepada kata yang *marfū'*

Q.S. al-Baqarah/2: 177

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (١٧٧)

Terjemahan: Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.¹⁵⁵

¹⁵³ DEPAG RI., h. 11

¹⁵⁴ DEPAG RI., h. 43

¹⁵⁵ DEPAG RI., h. 43

Kata "الصَّابِرِينَ" jika mengikuti konteks kalimat maka seharusnya berbunyi "الصَّابِرُونَ" karena mengikuti kata sebelumnya "المُؤْمِنُونَ" yang marfū'.

d) Menjadikan jamak kata yang mestinya *mufrad muannas*, Q.S. al-Baqarah/2:

184

... كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* (١٨٢) أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ... (١٨٤)

Terjemahan: ... berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa, (yaitu) dalam beberapa hari yang tertentu,¹⁵⁶

Seharusnya ayat tersebut berbunyi "أَيَّامًا مَعْدُودَةً" karena menurut kaidah kata benda yang menjadi jamak dianggap *mufrad muannas* (female tunggal) sehingga kata sifatnya juga harus *mufrad muannas* seperti pada ayat Q.S. al-Baqarah/2: 80

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً (٨٠)

Terjemahan: Dan mereka berkata: "Kami sekali-kali tidak akan disentuh oleh api neraka, kecuali selama beberapa hari saja".¹⁵⁷

Demikian pula Q.S. al-Ra'd/13: 4

وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ (١٣)

Terjemahan: Dan di bumi ini terdapat bagian-bagian yang berdampingan, dan kebun-kebun anggur, tanaman-tanaman dan pohon korma yang bercabang.¹⁵⁸

Seharusnya "قِطْعٌ مُّتَجَاوِرَةٌ" jika mengikuti kaidah.

e) Menasab kata yang *ma'tūf* kepada kata yang *marfu'*

¹⁵⁶ DEPAG RI., h. 44

¹⁵⁷ DEPAG RI., h. 23

¹⁵⁸ DEPAG RI., h. 150

Q.S. al-Nisā'/4: 162

...وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا... (١٤٥)

Terjemahnya: dan orang-orang mukmin, mereka beriman kepada apa yang telah diturunkan kepadamu (Al Quran), dan apa yang telah diturunkan sebelumnya dan orang-orang yang mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan yang beriman kepada Allah dan hari kemudian. Orang-orang itulah yang akan Kami berikan kepada mereka pahala yang besar.¹⁵⁹

Kata "المقيمين" seharusnya berbunyi "المقيمون" karena mengikuti kedudukan kata sebelumnya yaitu "المؤمنون" yaitu marfu dan tanda rafa'nya adalah "waw" bukan "yā" karena jamak muzakkar sālim.

Demikian pula kata *fisqan* seharusnya berbunyi *fisqun* karena mengikuti ayat sebelumnya Q.S. al-An'ām/6: 145

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ...

Terjemahan: Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi -- karena sesungguhnya semua itu kotor -- atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah..."¹⁶⁰

f) Menyalahi qiyas kaidah jamak

Q.S. al-Baqarah/2: 261

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ ۗ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٦١)

Terjemahan: Perumpamaan (nafkah yang dikeluarkan oleh) orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah serupa dengan sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap-tiap bulir seratus biji. Allah melipat

¹⁵⁹ DEPAG RI., h. 150

¹⁶⁰ DEPAG RI., h. 213

gandakan (ganjaran) bagi siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui.¹⁶¹

Bentuk jamak dari سنبلة menurut *qiyas* adalah سنبلات seperti pada Q.S. Yūsuf/12: 43

...إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ... (٤٣)

Terjemahan: ...Sesungguhnya aku bermimpi melihat tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus-kurus dan tujuh bulir (gandum) yang hijau...¹⁶²

g) Merafa' kata yang *ma'tūf* kepada kata *manṣub*

Q.S. al-Mā'idah/5: 69

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٩)

Terjemahan: Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Shabiin dan orang-orang Nasrani, siapa saja (diantara mereka) yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.¹⁶³

Kata "الصابئون" secara gramatikal berkedudukan sebagai *ma'tūf* kata "inna" sehingga seharusnya ia *manṣub* yang ditandai dengan *yā'* sehingga berbunyi الصابئين seperti pada Q.S. al-Hajj/22: 17

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقِينَ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا... (١٧)

Terjemahan: Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Shaabiin orang-orang Nasrani, orang-orang Majusi dan orang-orang musyrik, ...¹⁶⁴

karena mengikuti kata sebelumnya yang berkedudukan sebagai ism inna, atau seperti pada Q.S. al-Baqarah/2: 62

¹⁶¹ DEPAG RI., h. 65

¹⁶² DEPAG RI., h. 355

¹⁶³ DEPAG RI., h. 172

¹⁶⁴ DEPAG RI., h. 514

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ... (٦٢)

Terjemahan: Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin...¹⁶⁵

h) Menasab ism kāna

Q.S. Al-Nūr/24 : 51, dan Q.S. Āli ‘Imrān/3:147.

إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٥١)

Terjemahan: Sesungguhnya jawaban orang-orang mukmin, bila mereka dipanggil kepada Allah dan rasul-Nya agar rasul menghukum (mengadili) di antara mereka ialah ucapan. "Kami mendengar, dan kami patuh". Dan mereka itulah orang-orang yang beruntung.¹⁶⁶

Qawl kedudukannya *isim kāna* sehingga harus dirafa, demikian pula ayat berikut

ini: Q.S. Āli ‘mrān/3: 147.

وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (١٤٨)

Terjemahan: Tidak ada doa mereka selain ucapan: "Ya Tuhan kami, ampunilah dosa-dosa kami dan tindakan-tindakan kami yang berlebih-lebihan dalam urusan kami dan tetapkanlah pendirian kami, dan tolonglah kami terhadap kaum yang kafir".¹⁶⁷

Demikian pula ayat berikut, Q.S. al-A‘rāf/7: 82.

وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنْفُسٌ يَتَطَهَّرُونَ

Terjemahan: Jawab kaumnya tidak lain hanya mengatakan: "Usirlah mereka (Luth dan pengikut-pengikutnya) dari kotamu ini; sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang berpura-pura mensucikan diri".¹⁶⁸

i) Mentazkir (menjadikan kata maskulin) khabar ism muannaṣ

¹⁶⁵ DEPAG RI., h. 19

¹⁶⁶ DEPAG RI., h. 553

¹⁶⁷ DEPAG RI., h. 100

¹⁶⁸ DEPAG RI., h. 234

Q.S. al-A‘rāf/7: 56

...إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ (٥٦)

Terjemahan: ...Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.¹⁶⁹

Kata قريب semestinya berbunyi قريبة karena muftada'nya atau subyeknya *muannas* Menurut al-Zamakhshari kata "قريب" digunakan karena kata "رحمت" ditakwilkan dengan kata "الرحم" atau "الترحم" atau *mausūf*-nya (kata yang disifati) dibuang atau, karena kata "رحمت" bukanlah *muannas* yang sebenarnya.¹⁷⁰

j) Menta'nis 'adad dan menjamak ma'dūd

Q.S. al-A‘rāf/7: 160

وَقَطَعْنَا لَهُمْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا (١٦٠)

Terjemahan: Dan mereka Kami bagi menjadi dua belas suku yang masing-masingnya berjumlah besar...¹⁷¹

Menurut kaidah 'adad ma'dūd ayat tersebut seharusnya berbunyi اثني عشر سبطاً

k) Ism mausūl yang referennya jamak menjadi mufrad

Q.S. al-Taubah/9: 69

...كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا... (٦٩)

Terjemahan: ... sebagaimana mereka mempercakapkannya. Mereka itu amalannya menjadi sia-sia di dunia dan di akhirat; dan mereka itulah orang-orang yang merugi ...¹⁷²

¹⁶⁹ DEPAG RI., h. 230

¹⁷⁰ Al-Zamakhshari, *al-Kasysyāf*, h. 451

¹⁷¹ DEPAG RI., h. 247

Kata الذي semestinya berbunyi الذين agar selaras dengan kata sebelumnya yaitu خُصْنُمْ

l) Menjazzm kata kerja yang seharusnya mansub,

Q.S. al-Munāfiqūn/63: 10.

وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ (١٠)

Dan belanjakanlah sebagian dari apa yang telah Kami berikan kepadamu sebelum datang kematian kepada salah seorang di antara kamu; lalu ia berkata: "Ya Rabb-ku, mengapa Engkau tidak menangguhkan (kematian)ku sampai waktu yang dekat, yang menyebabkan aku dapat bersedekah dan aku termasuk orang-orang yang saleh?"¹⁷³

m) Merafa' ism inna,

Q.S. Tāha/20: 63.

قَالُوا إِنَّ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكَ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُتْلَىٰ (٦٣)

Mereka berkata: "Sesungguhnya dua orang ini adalah benar-benar ahli sihir yang hendak mengusir kamu dari negeri kamu dengan sihirnya dan hendak menghilangkan kedudukan kamu yang utama."¹⁷⁴

a. Menashab *jawāb al-syarf*

Q.S. al-Muddaṣṣir/74: 6

وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ (٦)

Terjemahan: dan janganlah kamu memberi (dengan maksud) memperoleh (balasan) yang lebih banyak.¹⁷⁵

¹⁷² DEPAG RI., h. 290

¹⁷³ DEPAG RI., h. 938

¹⁷⁴ DEPAG RI., h. 482

n) Menashab kata yang ma'tūf pada majrūr yang terletak setelah waw

Q.S. Fāṭir/35: 33

جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ (٣٣)

Terjemahan: (Bagi mereka) surga 'Adn mereka masuk ke dalamnya, di dalamnya mereka diberi perhiasan dengan gelang-gelang dari emas, dan dengan mutiara, dan pakaian mereka didalamnya adalah sutera.¹⁷⁶

D. Komentar ulama terhadap 3 ayat dalam hadis Aisyah

1. Ayat Pertama Q.S. Ṭāha/20: 63

قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ أَوْ مُرِيدٌ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَ بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّىٰ

Al-Farrā' (w. 207 H/822 M)¹⁷⁷ salah seorang tokoh Nahwu pada mazhab Kufah menanggapi ayat tersebut dengan hanya mengatakan “ولست أشتهي على أن” (saya tidak ingin berbeda dengan Al-Qur'an). Pernyataan ini dapat dipahami bahwa qira'ah tersebut dapat diterima, karena dia menunjukkan adanya satu kabilah yang menggunakan dialek serupa yaitu Balharis

Demikian pula Ibnu Qutaibah (w.276 H) berpendapat bahwa persoalan ini yang dianggap sebagai sebuah kesalahan telah dibicarakan pula oleh para ahli nahwu dan mereka telah mengajukan alasan-alasan gramatikal yang membenarkan variasi bacaan tersebut. Ayat *in hāzāni lasahirāni* adalah dialek Balharis atau Banu al-Hāris bin Ka'ab. Sebagai contoh mereka mengatakan:

مررت برجلان، وقبضت منه درهمان، وجلست بين يداه، وركبت علاه

¹⁷⁵ DEPAG RI., h. 992

¹⁷⁶ DEPAG RI., h. 22

¹⁷⁷ Abu Zakariyā' Yahya ibn Ziyād al-Farrā' *Ma'āni al-Qur'an*, ditahkik oleh Ahmad Yusuf al-Najāti, Juz II, (Cet. I; Mesir: Dar al-Misriyah, t.th.). h. 183-184

Frasa *مررت برجلان* yang diawali dengan *huruf jar* menurut kaidah kebahasaan yang lazim seharusnya dibaca *مررت برجلين* karena berstatus *majrūr*. Demikian pula frasa *قبضت منه درهمان* seharusnya berbunyi *قبضت منه درهمين* karena berstatus *mansūb* sebagai obyek dari kata kerja *قبضت*. Dialek seperti ini pun dapat di temukan dalam syair berikut:

تزود منا بين أذنائه ضربة ... دعتة إلى هابي التراب عقيم
أي قلوب ركب تراها ... طاروا علاه فطر علاها¹⁷⁸

Di samping qira'ah di atas terdapat versi qira'ah yang secara gramatikal tidak salah, yaitu *إن هذين لساحران* Qira'ah ini yang anut oleh dari Abu Amru bin Alā dan Isa bin Amr, dan mereka pun sependapat dengan Aisyah tentang kekeliruan penulis mushaf. Sementara itu Asim al-Juhdari menulis mushafnya sesuai dengan mushaf Usman namun berbeda ketika membaca. Asim tetap membaca tiga ayat yang dianggap bermasalah secara gramatikal dengan mengikuti kaidah yang lazim. Meskipun tertulis *inna hazāni lasahirāni* dia tetap membacanya dengan *inna hazayni lasahira* sesuai dengan kaidah gramatikal. Demikian pula dua ayat lainnya, dia membacanya dengan *al-muqimūna* dan *al-ṣābi'īn*. Bacaan al-Juhdari berbeda dengan yang tertulis karena mengikuti perkataan Usman bahwa dalam mushafnya terdapat *lahn* dan akan diluruskan oleh orang Arab dengan bahasanya¹⁷⁹

Selain qiraah ini terdapat 6 versi qiraah lain yang bervariasi seperti yang dilansir al-Qurtubi (w.671 H) dalam tafsirnya dengan mengutip pendapat al-Nahhās (w.338 H):¹⁸⁰

¹⁷⁸ Abu Muhammad Abdullah bin Qūṭaibah, *Ta'wil Musykil al-Qur'an*, (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt.), h. 36

¹⁷⁹ Ibnu Qūṭaibah, *Ta'wil Musykil al-Qur'an*, h. 37

¹⁸⁰ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurṭubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, diditahkik oleh al-Burduni, Juz XI, (Cet. II; Kairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyah, 1964), h. 216, Lihat pula Abu

- a. *إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ* (inna hazayni *lasāhirāni*) bacaan ini diikuti oleh Abu Amru, Usman, Aisyah, dan para sahabat nabi, sementara dari generasi tabiin adalah al-Hasan, Sa'īd bin Jubair, Ibrāhīm al-Nakhai dan lainnya. Dari kalangan al-qurrā' adalah Isa bin Amru dan āṣim al-Juhdari. Qiraah ini sesuai dengan kaidah nahwu namun berbeda dengan mushaf
- b. *إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ* (in hazāni *lasāhirāni*) Ibnu Kaṣīr membacanya dengan mentasydid (menggandakan) huruf *ẓal* (*haẓẓāni*). Versi ini diikuti oleh al-Zuhri, al-Khalīl bin Ahmad, al-Mufaḍḍal, Abān, Ibnu Mahīṣ, Ibnu Kaṣīr dan Āṣim. Bacaan inilah yang sesuai dengan mushaf dan tidak bertentangan dengan kaidah nahwu, yang artinya tiadalah kedua orang ini kecuali hanya penyihir.
- c. *إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ* (inna hazāni *lasāhirāni*) qira'ah ini diikuti oleh orang-orang Madinah dan Kufah. Versi ini tidak sejalan dengan kaidah nahwu namun sesuai dengan mushaf
- d. *إِنْ هَذَا إِلَّا سَاحِرَانِ* qira'ah Ibnu Mas'ūd,
- e. *إِنْ هَذَا سَاحِرَانِ* qira'ah Abdullah tanpa menggunakan huruf *lām* menurut al-Kisā'i
- f. *إِنْ ذَانِ إِلَّا سَاحِرَانِ* qira'ah ini diikuti oleh Ubay menurut al-Farrā'

Qira'ah pertama sampai tiga diriwayatkan oleh mayoritas para imam. Dengan demikian terdapat empat variasi qira'ah yang sama-sama sah. Sementara tiga terakhir atau empat sampai enam dianggap hanya sekedar penafsiran.¹⁸¹

Ja'far al-Nahhās, *I'rāb al-Qur'an*, diditahkik oleh Abd al-Mun'im, Juz III (Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1421 H), h. 31

¹⁸¹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, h. XI/216

Dari keenam qira'ah tersebut qira'ah Usman dan Aisyah adalah **إِنَّ هَدَيْنَ** , **أَسَاجِرَانَ** , yang secara gramatikal tidak salah namun berbeda dengan mushaf, sehingga inilah mungkin salah satu penyebab mengapa Aisyah mengatakan bacaan dalam mushaf Usman keliru. Dengan demikian perkataan Aisyah tentang kekeliruan para penulis maksudnya adalah kesalahan dalam memilih versi qira'ah, seperti yang dikatakan oleh al-Suyūṭi¹⁸²

Berbeda dengan Aisyah yang terang-terangan mengatakan adanya kekeliruan akibat kelalaian penulis, Usman justru hanya mengatakan *lahn* yang secara harfiah bisa berarti positif dan negatif, seperti yang telah dipaparkan sebelumnya.

Dalam riwayat Hani' al-Barbari, budak Usman, disebutkan bahwa yang terakhir itu mengubah sejumlah ayat yang ditulis secara keliru. Contoh-contoh yang disebutkan dalam riwayat itu adalah sebagai berikut: **لَمْ يَتَسَنَّ** (*lam yatasanna*) (Q.S. al-Baqarah/2: 209) yang seharusnya ditulis **لَمْ يَتَسَنَّه** (*lam yatasannah*); **لَا تَبْدِيلَ لِلْخَلْقِ** (*la tabdila li al-khalqi*) (Q.S. al-Rūm/30: 30) yang seharusnya ditulis **لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ** (*la tabdila li khalqi Allah*); **فَأَمْهَلِ الْكَافِرِينَ** (*fa 'amhil al-kafirin*) (Q.S. al-Tāriq/86: 17) yang seharusnya ditulis **فَمَهْلِ** (*famahhil*). Al-Suyūṭi menguatkan riwayat Hani' al-Barbari ini dengan riwayat lain yang diriwayatkan Ibn Usyāh dalam karyanya, *al-Maṣāhif*. Sumber riwayat itu adalah dari Sawwār ibn Shābiḥ di mana disebutkan bahwa Aisyah melakukan koreksi atas sejumlah kekeliruan dalam penulisan beberapa ayat.¹⁸³

Riwayat ini tentu berlawanan dengan riwayat lain yang juga bersumber dari Aisyah yang diriwayatkan oleh Urwah sebagaimana sudah disebutkan sebelumnya.

¹⁸² Al-Suyūṭi *al-Itqān*, h.IV/1246

¹⁸³ Al-Suyūṭi *al-Itqān*, h.IV/1244

Dalam riwayat itu Aisyah hanya mengatakan bahwa sejumlah ayat yang ditanyakan Urwah adalah kekeliruan, tetapi sama sekali tak disebutkan bahwa dia mengoreksinya. Sementara dalam riwayat kedua yang diriwayatkan Sawwar tersebut, Aisyah melakukan koreksi, tetapi dalam riwayat itu tak disebutkan contoh-contoh kekeliruan itu.

Dengan kata lain, riwayat Ikrimah, selain sanadnya lemah, juga disanggah riwayat lain yang memperlihatkan bahwa Usman tidak membiarkan kekeliruan-kekeliruan penulisan itu seperti apa adanya. Sebaliknya, dia langsung memerintahkan untuk melakukan sejumlah koreksi. Dengan kata lain, sebagian masalah di sini berkaitan dengan kekeliruan dalam mushaf sudah diselesaikan.

Tetapi masalahnya tidak berhenti di sana. Yang masih tersisa dan belum terjawab adalah riwayat Urwah yang bersumber dari Aisyah. Sebagaimana disebutkan di muka, riwayat ini valid karena memenuhi kriteria "dua guru besar" (al-syaikhain). Ada tiga ayat dalam riwayat itu yang oleh Aisyah disebut sebagai kekeliruan penulisan, dan oleh Urwah sendiri dianggap sebagai "penyimpangan gramatikal" (lahn). Bagaimana menjelaskan sejumlah ayat yang secara gramatikal menyimpang ini? Bagian berikut ini ingin menjawab pertanyaan itu.

Al-Suyūṭi mencoba menjawab kesulitan yang timbul dari riwayat Urwah di atas dengan dua penjelasan. Yang pertama adalah dari segi interpretasi teks riwayat, sementara yang kedua adalah bersifat gramatikal. Seperti akan terlihat dalam bagian berikut, dua penjelasan ini tidak seluruhnya memuaskan dan masih menyisakan pertanyaan. Bagaimana al-Suyūṭi mengatasi dilema yang timbul dari riwayat Urwah ini.

Penjelasan pertama adalah dengan cara menafsirkan teks riwayat Urwah tersebut. Sebagaimana sudah dipaparkan dalam riwayat itu Aisyah menyatakan bahwa tiga contoh ayat yang dianggap Urwah sebagai "penyimpangan gramatikal" itu adalah kekeliruan yang dilakukan penulis mushaf. Agar lebih jelas, penulis mengutip di sini komentar lengkap Aisyah “*ya ibna akhi hadza amal al-kuttab akhtha'u fi al-kitab*”. Dengan jelas komentar 'Aisyah itu menegaskan bahwa ada kekeliruan dari pihak penulis mushaf. Apa yang dimaksud "keliru" di sana? Apakah kekeliruan dalam pengertian yang sesungguhnya atau ada pengertian lain? Mengutip penjelasan dari Ibn Usyrah, al-Suyūṭi mengatakan bahwa yang dimaksud dengan "keliru" di sana bukanlah dalam pengertian yang sesungguhnya. Sebaliknya, yang dimaksud adalah keliru dalam pengertian kurang tepat dalam memilih satu variasi bacaan di antara tujuh variasi bacaan yang ada; bukan dalam pengertian bahwa para penulis mushaf itu telah melakukan kekeliruan penulisan yang sama sekali tak bisa ditolerir. Jika kekeliruan itu benar-benar fatal dan dalam kategori yang tak bisa ditolerir, dengan sendirinya hal itu akan dikoreksi oleh para sahabat lain. Sebab, sesuai dengan doktrin yang dikenal di kalangan Sunni, tidak mungkin umat Islam melakukan konsensus dalam kesalahan. Doktrin tentang konsensus inilah yang dipakai oleh al-Suyūṭi sebagai dasar untuk mengatakan bahwa kata "keliru" dalam komentar Aisyah di atas tidaklah dimaksudkan secara harfiah.¹⁸⁴

¹⁸⁴Dalam *al-Itqan*, al-Syuyūṭi tak memberikan alasan jelas kenapa kata "keliru" di sini tidak dimaksudkan secara harfiah. Paling jauh, penjelasan ini hanyalah spekulasi untuk menghilangkan adanya kontradiksi antara doktrin Sunni tentang ketidakmungkinan terjadinya kesalahan dalam al-Qur'an dengan pernyataan Aisyah di atas.

Al-Suyūṭi memberikan komentar yang tepat terhadap justifikasi yang dikemukakan Abu Ubaid sebagaimana telah disebut. Menurut justifikasi itu, meskipun ditulis sebagai "*inna haḏāni*" tetapi kata itu harus dibaca sebagai "*inna haḏaini*". Menurut al-Suyūṭi, penjelasan ini sama sekali tidak tepat, sebab dalam bacaan yang dikenal luas di kalangan umat Islam sekarang (juga pada al-Suyūṭi sendiri, tentunya), kata itu tetap dibaca sebagai "*inna haḏāni*" bukan "*inna haḏaini*," meskipun memang ada variasi bacaan yang mengikuti bentuk terakhir itu, sebagaimana akan kita lihat pada bagian lain dalam bahasan ini. Dengan kata lain, salah satu bacaan dominan yang dipakai selama ini adalah bacaan yang secara gramatikal adalah keliru. Jadi, menurut al-Suyūṭi, masalah ini tetap menunggu penjelasan yang lebih memuaskan.

Penjelasan untuk bacaan "*inna haḏāni*" yang secara gramatikal keliru itu adalah sebagai berikut:

Pertama, bacaan itu mengikuti dialek suku-suku Arab yang memperlakukan kata ganda (*muṣanna*) secara seragam, tidak mengalami perubahan apa pun, baik dalam kedudukan nominatif/indikatif (*marfū'*), akusatif (*manṣub*), atau genitif (*majrūr*). Dalam ketiga kedudukan itu, kata ganda tetap memakai tanda gramatikal yang sama, yaitu alif. Dialek ini dikenal di kalangan suku Kinanah dan Bani al-Harits. Dengan penjelasan ini, bacaan "*inna haḏāni*" diandaikan mengikuti dialek suku tersebut.¹⁸⁵ Pendapat ini sejalan dengan penjelasan al-Zajjāj yang mengatakan bahwa pada dasarnya *alif taṣniyah* seperti halnya kata "العصا" yg tidak mengalami

¹⁸⁵ Fakh al-Rāzi mengatakan bahwa bacaan seperti itu banyak, sebagian berpendapat bahwa itu adalah dialek Balhāris, sementara al-Zajjāj menisbatkannya ke suku Kinanah, Qutrub menisbatkannya ke suku Balhāris, Murad, Khaṣ'am, dan sebagian bani Uzrah. Sementara Ibnu Jinni menisbatkannya ke suku Bani Rabī'ah. Fakhr al-Din al-Rāzi, *Mafatih al-Gaib*, Juz 22, (Cet. III; Bairut: Dār Ihyā' al-Turāṣ al-Arabi, 1420H), h. 66

perubahan baik dalam posisi *rafa' naṣb'* maupun *jarr*. Perubahan *alif taṣniyah* jadi *ya* pada posisi *naṣb* dan *jarr* semata-mata untuk kejelasan.¹⁸⁶

Kedua persoalan *pronoun*) yang dihilangkan (*maḥẓūf*) .Kata ganti itu, secara gramatikal, disebut sebagai "*ḍamir al-sya'n*". Sementara, kata "*haẓāni lasahirān*" yang terletak sesudah partikel "*inna*" dianggap sebagai kalimat penuh yang berdiri sendiri dan terdiri dari subjek dan predikat. Dengan demikian, jika kata ganti itu dimunculkan kembali, keseluruhan ayat itu akan berbunyi انه هذان لساحران "*innahu haẓāni lasahirān*"; *hu* disana adalah kata ganti yang menjadi objek dari partikel "*inna*".

Ketiga, sama dengan justifikasi kedua, dengan sedikit perbedaan, yakni kata "*lasahirān*" adalah predikat dari subjek yang dihilangkan. Jika dimunculkan, keseluruhan kalimat akan menjadi انه هذان لهما ساحران "*innahu haẓāni lahum saḥiran*"; kata ganti "*hum*" adalah subjek, sementara kata "*sahirān*" adalah predikat. Dalam justifikasi ketiga ini, kata "*sahirān*" adalah predikat dari kata ganti yang dihilangkan, bukan kata "*haẓāni*".¹⁸⁷

Keempat, partikel "*inna*" dalam ayat tersebut bukanlah partikel "*inna*" sebagaimana lazim dikenal yang artinya adalah "sesungguhnya", tetapi kata terpisah yang artinya adalah "*ya*", sama dengan kata "*na'am*".¹⁸⁸

Kelima, partikel "*ha*" dalam "*inna haẓāni*" adalah kata ganti yang disebut sebagai "*ḍamir al-qīṣṣah*". Mengikuti penjelasan ketiga, ayat itu seharusnya ditulis

¹⁸⁶ Al-Zajjāj *I'rab al-Qur'ān*, h. 218

¹⁸⁷ . Baca Fakhr al-Din al-Rāzi, *Mafatih al-Ghaib*, vol. 22, hlm. 76-77.

¹⁸⁸ Dalam seksi no. 40 tentang partikel-partikel (*al-adawāt*), al-Suyūṭi menjelaskan bahwa partikel "*inna*" memiliki banyak fungsi, antara lain berfungsi sama dengan kata "*na'am*" yang berarti "*ya*" atau afirmasi. Salah seorang linguist Arab yang terkemuka, al-Mubarrid, mengikuti kemungkinan itu.

"*innaha žani lasāhirān*" (انها ذان لساحران). Justifikasi ini kurang disetujui al-Suyūṭi, sebab partikel "ha" dalam ayat itu adalah bagian dari kata "*hažāni*", bukanlah kata ganti yang berdiri terpisah.

AI-Rāzi menyebutkan perbedaan antara justifikasi kedua dan ketiga dari sudut gramatikal. Secara ringkas, susunan "*innahu hažāni lasāhirān*" sebagaimana dalam justifikasi kedua, secara gramatikal, tidak tepat. Partikel "la" dalam "*lasāhirān*" yang berfungsi "ta'kīd" atau menguatkan suatu pengertian, tidak bisa menempel pada kata yang berkedudukan sebagai predikat. Partikel itu harus berada pada kata pertama yang berkedudukan sebagai subjek. Karena sanggahan gramatikal inilah muncul justifikasi ketiga, di mana partikel "la" di sana berada pada kata ganti yang dihilangkan dan berkedudukan sebagai subjek, yakni "*innahu hažāni lahuma sahiran*". Kata ganti ganda "huma" terpaksa dimunculkan di sini untuk mengatasi masalah gramatikal seperti telah disebutkan di atas¹⁸⁹

Sejumlah justifikasi yang diberikan oleh al-Suyūṭi bukan tanpa masalah, dan secara keseluruhan sama sekali tidak memuaskan.

Pertama, dengan justifikasi-justifikasi itu, kejanggalan gramatikal dalam ketiga ayat itu menjadi selesai, dan dengan demikian ketiganya menjadi "normal" kembali. Dengan kata lain, tidak benar anggapan bahwa ayat itu secara gramatikal salah, sebab ada cara-cara tertentu untuk "membenarkannya". Tetapi, pertanyaan yang secara akal sehat biasa langsung muncul dari sana adalah, jika ayat itu secara gramatikal benar dan tepat, kenapa Urwah mempersoalkan, dan kenapa pula Aisyah dalam riwayat yang diakui valid oleh al-Suyūṭi menganggap ketiga ayat tersebut

¹⁸⁹ Fakhr al-Din al-Rāzi, *Maḥatib*, h. 22/76

sebagai kesalahan para penulis mushaf. Jika ketiga ayat itu benar sejak dari awal, tentu tidak ada perdebatan yang berkepanjangan seperti ini.

Kedua, salah satu penjelasan yang diberikan oleh al-Suyūṭi untuk Q.S. Ṭāha/20: 63 adalah dengan merujuk kepada dialek yang dipakai oleh suku Kinanah sebagaimana terlihat dalam justifikasi pertama di atas. Atas penjelasan seperti ini layak diajukan sebuah pertanyaan: jika benar itu adalah dialek suku tersebut, bagaimana mungkin Urwah dan Aisyah tidak mengetahuinya sehingga mereka menganggap ayat itu salah secara gramatikal. Bukan hanya kedua sahabat tersebut yang tidak sadar tentang adanya dialek itu. Bahkan Usman dan sahabat-sahabat lain juga tidak mengetahui adanya dialek tersebut. Suku Kinanah bukanlah suku yang asing bagi suku-suku Arab atau klan-klan lain dalam lingkungan suku Quraish. Dialek mereka tentu bukanlah dialek yang asing bagi mereka. Jika ayat tersebut bisa dijelaskan dengan cara merujuk kepada dialek suku tersebut, kenapa hal itu tidak dilakukan oleh para sahabat pada saat itu?

Ketiga, meskipun beberapa justifikasi yang diberikan untuk "membenarkan" ayat tersebut cukup masuk akal, beberapa di antaranya kurang meyakinkan. Justifikasi keempat dan kelima untuk ayat Q.S. Ṭāha/20: 63 di atas tampak dipaksakan.

Keempat, justifikasi kedua dan ketiga memang tampak masuk akal. Justifikasi ini didasarkan pada teori gramatikal di mana diandaikan bahwa praktek kebahasaan di kalangan masyarakat Arab mengenal adanya fenomena "penghilangan" (*hadzf*). Teori ini kerap kali dipakai para linguis Arab untuk menjelaskan sejumlah kalimat yang secara gramatikal sulit diterangkan dengan prosedur biasa. Tetapi, teori ini bukan tanpa persoalan. Sejumlah sarjana dalam bidang gramatikal menolak teori ini. Mereka

yang menolak teori ini menyebut diri mereka sebagai kelompok *ẓāhiri* atau "literalis" dalam bidang gramatikal.

Salah satu tokoh penting dalam mazhab *ẓāhiri* adalah Ibn Maḍḍā' al-Andalusi (w. 1195), pengarang *Kitab al-Radd 'ala al-Nuḥāt* (Sanggahan Atas Pakar Tata Bahasa). Dalam pandangan mazhab ini, kalimat harus diterangkan berdasarkan susunannya yang tampak di permukaan; oleh karena itu tidak dibenarkan untuk mengandaikan adanya satu kata atau partikel yang dihilangkan hanya untuk membuat agar kejanggalan gramatikal dalam suatu kalimat menjadi "normal." Mazhab ini juga menolak analogi (*qiyas*) dan teori *illat* (*ta'lil*) dalam menerangkan kasus-kasus gramatikal, dua hal yang lazim diikuti sarjana-sarjana lain.¹⁹⁰

Kelima, keseluruhan justifikasi ini bisa dipandang sebagai penjelasan posfaktual. Dengan kata lain, justifikasi itu dilakukan setelah suatu "kesalahan" terjadi. Jika kesalahan ini terjadi pada tuturan biasa, artinya bukan tuturan Kitab Suci, kita bisa mengajukan pertanyaan berikut: apakah pengandaian-pengandaian seperti yang disebutkan dalam justifikasi itu memang dikehendaki oleh "sang pengarang" tuturan sejak awal? Dengan kata lain, apakah si pengarang memang sejak awal ingin mengatakan "*inna ḥazāni lasahirān*" dengan mengandaikan bahwa objek partikel "*inna*" adalah kata ganti yang dihilangkan seperti terlihat dalam justifikasi kedua di atas? Tentu pertanyaan ini tidak bisa dijawab, sebab kita tak pernah bisa bertanya mengenai hal ini kepada siapapun setelah periode wahyu berlalu. Tugas para sarjana memang sekedar menganalisis fakta-fakta empiris berupa data-data literer yang tersedia

¹⁹⁰ Ibn Maḍḍā', *al-Radd 'ala al-Nuḥāt*, ditahkik oleh Syaḥīqī Ḍā'if (Cet. I, Kairo: Dār al-Ma'arif, t.th), h. 92

2. Ayat Kedua Q.S. al-Mā'idah/5: 69

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٩)

Menurut al-Zamakhshari kata "الصابئون" dirafa' karena ia berkedudukan sebagai muftada' sementara khabarnya dibuang. Seakan-akan ayat tersebut berbunyi
 إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ حَكَمَهُمْ كَذَلِكَ وَالصَّابِئُونَ كَذَلِكَ.

Bacaan tersebut sesuai dengan *qira'ah sab'ah* dan jumhur ulama,¹⁹¹ sementara Uṣman bin Affan, 'Aisyah, Ubay bin Ka'ab, Sa'īd bin Jubair dan al-Jahdari membacanya dengan "الصابين" di lain pihak al-Hasan bin Abi al-Hasan membacanya dengan¹⁹² "الصابيون"

Menurut Abu Hayyān¹⁹³ terdapat beberapa kemungkinan sehingga kata "الصابئون" dirafa'

- Pendapat Sibawaehi dan al-Khalil dan ulama Basrah mengatakan bahwa kata "الصابئون" dirafa' karena *muftada'*. Sebagai padanannya adalah frasa

ان زيدا وعمرو قائم

normalnya adalah

ان زيدا قائم وعمرو قائم

¹⁹¹ Al-Zamakhshari, *al-Kasysyāf*, h. 272

¹⁹² Abu Muhammad Abd al-Haqq bin Galib bin Aṭiyyah al-Andalūsī, *al-Muharrar al-Wajīz*, ditahkik oleh Abd al-Salām, Juz II, (Cet. I, Baerut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), h.219

¹⁹³ Abu Hayyān, *al-Bahr al-Muhīt*, juz III, ditahkik oleh 'Adil Ahmad Abd al-Maujūd dkk. (Cet.I: Baerut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993)h. 541

khobar Amru di buang untuk menunjukkan khobar *inna*, sementara frasa Amru dan khabarnya yang dibuang berkedudukan sebagai ma'tūf pada "ان زيدا قائم" yang pada dasarnya tidak memiliki fungsi dari segi i'rab.

- b. Menurut al-Kisāi dan al-Farrā' kata "الصابئون" mengikuti kedudukan ism *inna*, dimana sebelum didahului oleh *inna*, berposisi *marfu'*
- c. kata "الصابئون" *marfu* karena mengikuti dhamir rafa' pada kata "هأدوا" . diduga ini adalah pendapat al-Kisāi juga
- d. "ان" dalam ayat tersebut berarti "نعم" sebagai huruf jawāb dan frasa selanjutnya adalah *mubtada'* dan kata "الصابئون" mengikuti kedudukan frasa sebelumnya. Pendapat ini dianggap lemah karena partikel "ان" berarti "نعم" diperselisihkan, walaupun bisa berarti "نعم" maka tidak boleh berada di awal kalimat.

3. Ayat ketiga Q.S. al-Nisā'/4: 162

لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ
وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا
عَظِيمًا (١٦٢)

Kata "المقيمين" seharusnya berbunyi "المقيمون" karena mengikuti kedudukan kata sebelumnya yaitu "المؤمنون" yaitu *marfū'* dan tanda rafa'-nya adalah "waw" bukan "yā" karena jamak *muḥakkkar sālim*. Menurut al-Zamakhshari kata tersebut bukan *marfu'* tetapi *manṣub* sebagai *madh* atau pujian untuk menjelaskan keutamaan shalat¹⁹⁴ atau *manṣūb* dengan pertimbangan *al-ikhtiṣāṣ* atau pengkhususan,

¹⁹⁴ al-Zamakhshari, *al-Kasysyāf* h.II/178, lihat pula Muhammad al-Rāzī Fakhr al-Din, *Tafsīr al-Rāzī*, Juz XI, (Cet. I; Baerut: Dār al-Fikr, 1981), h. 108, lihat pula, Abū Ishāq Ibrāhīm bin al-Sarī,

"واخص المقيمين الصلاة منهم الذين يؤدونها على وجه الكمال"^{١٩٥}

Saya mengistemewakan orang-orang yang mendirikan shalat diantara mereka yaitu mereka yang melakukannya secara sempurna.

Salah satu metode orang Arab dalam menyusun kalimat yang didalamnya terdapat rentetan kata benda berupa sifat terpuji maka sebagian dari kata tersebut dapat *dinaṣb* sebagai bentuk pengkhususan ataupun *dirafa'* sebagai bentuk *isti'nāf* yang bertujuan untuk mengundang perhatian. Mereka melakukan hal tersebut pada kata-kata yang berentetan baik yang menggunakan huruf '*aṭaf* maupun tidak¹⁹⁶

"باب ما ينتصب على التعظيم¹⁹⁷ Sibawaeh dalam kitabnya pada pembahasan "وإن شئت جعلته صفةً فجرى على الأول، وإن شئت قطعته فابتدأته" mengatakan

"وإن شئت جعلته صفةً فجرى على الأول، وإن شئت قطعته فابتدأته"

Jika anda suka anda dapat menjadikannya sebagai sifat seperti pada awalnya, namun jika anda suka memutuskannya berarti anda mulai lagi hal baru

Menurut Abu Ḥayyān terdapat beberapa pendapat tentang kasus tersebut:

a. *Ma'tūf* terhadap frasa "يما أنزل إليك" yaitu

"يؤمنون بالكتاب وبالمقيمين الصلاة"

mereka berbeda pendapat pada frasa "المقيمين الصلاة" al-Zamakhshari dan Ibn 'Atiyah mengatakan mereka adalah para Nabi, ada pula yang mengatakan mereka

Ma'ānī al-Qur'an wa I'rābuh li al-Zajjāj, diditahkik oleh Abd al-Jalīl bduh Syalabī, jilid II, (Cet. I, T.tp: Ālam al-Kutub, 1988), h. 131

¹⁹⁵ Muhammad Abduh, *Tafsīr al-Qur'an al-Hakīm*, yang populer dengan sebutan *Tafsīr al-Manār*, Juz VI, (Cet. II; Mesir: Dār al-Manār), h. ٦٤

¹⁹⁶ Muhammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz VI, (Tunis: Dār al-Tunisiyah, 1984), h.29

¹⁹⁷ Abu Bisyr Amru ibn Uṣmān ibn Qinqar, *al-Kitāb Kitāb Sibawaehi*, ditahkik oleh Abd al-Salām ibn Harūn, Juz II, (Cet. III, Kairo; Maktabah al-Khānījī, 1988), h. 62

adalah para malaikat dan ada pula yang mengatakan mereka adalah orang-orang islam.

- b. *Ma'tūf* pada damir yang terdapat pada frasa "منهم" yaitu

لكن الراسخون في العلم منهم ومن المقيمين

- c. *Ma'tūf* pada kāf pada kata "إليك" yaitu

ما أنزل إليك وإلى المقيمين الصلاة

- d. *Ma'tūf* kepada kāf (قبلك) dengan membuang *mudāf*-nya yang diperkirakan:

وما أنزل من قبلك وقبل المقيمين الصلاة

- e. *Ma'tūf* kepada kāf (قبلك) yaitu para Nabi

Abu Ubaid menyamakan kasus ini dengan contoh-contoh berikut: الكتب (al-kitab) dan الصبرين (al-ṣābirīn). Dalam mushaf Utsmani, kodeks resmi yang dipakai di seluruh dunia Islam, kata الكتب memang ditulis demikian, bukan الكتاب dengan huruf alif setelah tā'. Tetapi, dari segi bacaan, kata harus dibaca sebagai الكتاب (al-kitāb). Hal yang sama juga berlaku pada kata "al-ṣābirīn" (الصبرين) yang harus dibaca sebagai "al-ṣābirīn" (الصابرين). Dalam mushaf Usman memang terdapat banyak kasus seperti ini. Huruf alif yang menandakan vokal panjang biasanya dihilangkan, meskipun dari segi bacaan tetap dipertahankan. Dalam perkembangan belakangan, alif yang hilang itu digantikan oleh tanda // yang diletakkan di atas huruf yang terletak persis sebelum alif untuk menandakan bahwa huruf itu harus dibaca panjang. Abu Ubaid menyebut hal ini sebagai *al-ramz*, *al-isyārah*, *mawāḍi' al-haẓf*. Artinya, meskipun huruf yang menandakan vokal panjang itu dihilangkan, bacaan tidak berubah, dan untuk itu sebuah tanda vokal panjang ditambahkan sebagai isyarat bahwa bacaan tetap seperti semula.

Penjelasan ini hanya masuk akal jika diletakkan dalam konteks sejarah perkembangan ortografi atau cara penulisan huruf Arab (dikenal dalam konteks studi Al-Qur'an sebagai *rasm*). Penulisan aksara Arab berkembang melalui proses panjang. Bentuk penulisan yang kita kenal saat ini lengkap dengan vokalisasi (*syakl*, atau dikenal di sebagian masyarakat Islam sebagai *harakat*) yang ada di sana adalah bentuk rasm yang sudah mapan dan muncul belakangan. Sebelum tahap yang mapan ini dicapai, penulisan aksara Arab mengalami sejumlah tahap perkembangan dan perubahan. Dalam perkembangan awal, aksara ب ت ث ن ي ditulis dengan cara yang sama, yakni garis panjang yang melekok pada bagian awal dan akhir seperti huruf bā tanpa tanda titik untuk membedakan antara satu huruf dengan huruf lain. Proses pembubuhan titik yang disebut dengan *i'jām* atau *ta'jīm* baru datang belakangan. Penjelasan Abu Ubaid yang kedua ini, jika benar, sebetulnya ingin menunjukkan bahwa bentuk هذان dalam ayat ان هذين di atas bukanlah kesalahan gramatikal, tetapi akibat dari belum sempurnanya proses perkembangan ortografi. Abu Ubaid menyebutkan penjelasan ketiga yang juga nyaris sama dengan penjelasan kedua ini. Dia menyamakan kasus هذان dengan penulisan kata لاأذبحنه (*laaẓbahannahu*) (Q.S. al-Naml/27: 21) yang seharusnya dibaca dengan cara lain, yaitu لاأذبحنه (*la aẓbahannahu*) tanpa huruf alif setelah لا. Abu Ubaid menyebut hal ini sebagai kasus-kasus di mana antara ucapan dan tulisan berbeda (*khālafa lafẓuha rasmaha*). Penjelasan ini oleh al-Suyūṭi, dianggap sama sekali tak memuaskan.

Ibn al-Anbari memberikan penjelasan yang hampir serupa dengan penjelasan-penjelasan disebutkan oleh Abu Ubaid di atas. Dia menyanggah riwayat dari Ikrimah yang dianggapnya sebagai terputus karena tidak menyebutkan seorang sahabat yang menjadi sumber riwayat itu. Selain itu, dia juga menyebutkan sejumlah riwayat

"tandingan" yang mengindikasikan bahwa Usman tidak membiarkan kesalahan-kesalahan dalam kodeks Usman itu berlalu begitu saja tanpa dikoreksi terlebih dahulu sebelum dikirim ke sejumlah kawasan.¹⁹⁸

Setelah melihat komentar para ulama diatas, penulis sendiri berpendapat bahwa hal yang pertama dilakukan terlebih dahulu adalah menempatkan Al-Qur'an ini sebagai teks sastra sehingga melihatnya pun seharusnya melalui kacamata sastra, dan bukan dari kacamata gramatika yang kaku. Seperti yang telah disinggung sebelumnya bahwa dalam sastra dikenal istilah *licencia poetika* dimana seorang sastrawan memiliki otoritas untuk mengikuti konvensi yang ada atau sebaliknya menyimpang. Jika seorang sastrawan saja memiliki hak privilege dan otoritas apatah lagi Tuhan sebagai pemilik Al-Qur'an. Namun, dalam sastra pilihan untuk mengikuti dan tidak mengikuti kaidah yang berlaku memiliki maksud tersembunyi atau merupakan sebuah tanda yang harus diselami maknanya .

Adapun perkataan Usman ra. dan Aisyah ra. tentang adanya kekeliruan dalam mushaf, yang jika dilihat dari kualifikasi hadis klasik, dapat dikategorikan sebagai hadis sahih atau valid dari segi sanad seperti yang dikatakan oleh al-Suyūṭi, hanya saja al-Suyūṭi meragukan matannya. Meskipun demikian, kenyataannya al-Suyūṭi tetap memberikan penakwilan terhadap matan hadis sehingga kelihatan mendua. Keraguan terhadap matan hadis tersebut, penulis memandangnya sebagai argumen yang subyektif dan tidak berdasarkan pada fakta historis yang representatif. Menurut penulis, hadis tersebut valid dari segi sanad dan matan, meskipun tidak terdapat dalam kitab-kitab hadis yang mu'tabar, seperti *al-kutub al-tis'ah* tetapi adanya pada kitab yang membahas tentang Al-Qur'an yang justru lebih dahulu lahir.

¹⁹⁸Al-Suyuti, *al-Itqān*, IV/1244

Dalam hal ini boleh jadi Usman ra. dan Aisyah ra. memiliki versi qira'ah yang berbeda, mengingat pada masa itu Al-Qur'an belum dikodifikasi sehingga belum ada versi standar. Lebih jauh lagi, bahwa boleh jadi Usman ra. dan Aisyah ra. belum melihatnya dari sudut pandang sastra yang merupakan watak dasar Al-Qur'an. Tentu saja pernyataan ini akan mengundang kontroversi mengingat kedudukan, kompetensi dan kualifikasi sahabat di mata umat cukup bergengsi apalagi keduanya adalah orang dekat Rasulullah bahkan sangat dekat, yaitu sebagai menantu dan istri. Tanpa mengurangi penghormatan terhadap integritas beliau, mereka bukanlah orang yang *ma'sum* atau terbebas dari kekeliruan.

Al-Qur'an memang menggunakan bahasa Arab, namun bukan bahasa Arab yang lazim tetapi khas dan unik. Hal ini diungkapkan sendiri oleh Al-Qur'an dengan kata *mutasyābihan*, seperti pada ayat berikut: Q.S. al-Zumar/39: 23

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

Terjemahan: Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) Al Quran yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang disesatkan Allah, niscaya tak ada baginya seorang pemimpinpun.¹⁹⁹

Depag menerjemahkan kata *mutasyābihan* dengan “yang serupa” tapi penulis sendiri lebih tertarik menerjemahkannya dengan kata “mirip mirip”. Maksudnya ada kemiripan dengan syair, prosa ataupun konvensi bahasa bahasa yang ada ketika itu namun tidak sama persis. Al-Qur'an adakalanya mengikuti konvensi namun di lain tempat justru menyimpang bahkan menciptakan varian baru. Tidaklah mungkin Al-

¹⁹⁹ DEPAG RI., h. 23

Qur'an berbeda seratus persen dari konvensi yang ada karena itu justru akan menafikan pembandingnya sehingga menghilangkan daya tariknya.

Dengan demikian apa yang dipandang sebagai kekeliruan bahkan kesalahan dalam hal tata bahasa Al-Qur'an oleh sebagian pihak, hanyalah sebuah persepsi. Persepsi ini muncul akibat kekeliruan dalam memilih paradigma keilmuan yang digunakan. Kekeliruan menggunakan paradigma pun pernah terjadi di bidang eksakta, dimana penemuan-penemuan baru fisika klasik Newtonian dianggap banyak berseberangan dengan teori-teori yang dianggap sudah mumpuni, sehingga muncullah Thomas Khun dengan konsepnya tentang *paradigm shift* (pergeseran paradigma). Dengan adanya *paradigm shift* ini maka kita tidak ada lagi kesulitan mengklasifikasi prinsip fisika moderen yang sangat berbeda prinsip fisika klasik berdasarkan paradigmanya masing masing.

Jika ilmu-ilmu klasik seperti balagh dianggap tidak mampu lagi mengatasi persoalan yang muncul meskipun telah dilakukan berbagai upaya, maka saat itulah *paradigm shift* dibutuhkan. Ilmu pada dasarnya hanyalah kesepakatan suatu komunitas dan bukanlah suatu kebenaran absolut yang dapat mengatasi seluruh ruang dan waktu. Agar ilmu tersebut tidak bermetamorfosis menjadi dogma, maka selayaknyalah jika setiap bidang ilmu siap menerima kritikan dan bantahan. Hal ini disebabkan oleh "fitrah" ilmu pengetahuan yang sesungguhnya selalu dinamis. Ketika sebuah disiplin ilmu mengalami stagnasi maka dia akan ditinggalkan karena munculnya pilihan-pilihan disiplin ilmu baru yang lebih "fittest" dengan kondisi kekinian.

BAB IV

Semiotika Keunikan Gramatika al-Qur'an

Secara umum diketahui bahwa dalam berkomunikasi dengan pemakaian bahasa sebagai sarannya dapat digunakan dua cara, yaitu bahasa lisan dan tulisan. Uniknya al-Qur'an dapat menyandang dua atribut tersebut, yakni al-Qur'an sebagai lisan sekaligus tulisan. al-Qur'an pada awalnya adalah bahasa lisan namun berangsur menjadi bahasa tulisan yang dimulai sejak kodifikasi dan standardisasi oleh Khalifah Usman bin Affan. Meski demikian unsur oral aural al-Qur'an tidak akan pernah hilang karena ia adalah unsur liturgi utama dalam ritual peribadatan umat Islam. Baik al-Qur'an sebagai lisan maupun tulisan masing-masing memiliki efek yang berbeda. Kedua atribut tersebut (lisan dan tulisan) menjadi magnet tersendiri jika dilihat dari sudut pandang semiotik.

Banyak jalan menuju Roma. Itulah adagium yang seringkali ditemukan dalam wacana yang berbicara tentang pluralisme dan liberalisme. Adagium itu menggambarkan tentang maksud dan tujuan yang sama namun dengan cara yang berbeda, mirip dalam ilmu *balagh* dengan apa yang diistilahkan dengan *al-bayān* atau mengungkap suatu keadaan ataupun maksud dengan menggunakan struktur kalimat yang bervariasi.

Bagi mereka yang *open minded* dan memiliki literatur rujukan yang kuat dan variatif tidak akan kesulitan memahami dan menerima adagium tersebut. Hal ini akan berkebalikan dengan orang-orang yang hanya sibuk pada ideologinya sendiri tanpa

berusaha menengok ideologi lainnya, atau dalam istilah Derrida mereka telah terjangkiti virus *logosentris*.¹ Mereka tidak menyadari bahwa apa yang mereka peroleh saat ini berupa pengetahuan yang pada dasarnya hanyalah sekumpulan pengalaman yang telah melalui proses historis dan bersifat *spacio temporal* yang mengkristal dan membentuknya.

Dalam belantika pemikiran Islam kontemporer, dikenallah tokoh-tokoh papan atas yang mengglobal. Sebut saja misalnya Hasan Hanafi dengan proyek Islam kiri Asghar Ali Engineer dengan teologi pembebasan, Arkoun dengan kritik nalar Islam, Abu Zaid dengan kritik teks ‘Ābid al-Jābiri dengan kritik epistemologi nalar Arab, Farid Esak dengan hermeneutika pembebasan, dan lainnya. Sementara pemikir lokal Indonesia kita mengenal Harun Nasution, Nurcholis Majid, Gusdur, Komaruddin Hidayat, Amin Abdullah dan lain-lain. Meskipun mereka berbeda dalam mengartikulasikan pemikirannya namun dapat ditarik sebuah benang merah yang menghubungkannya, yaitu membebaskan Islam dari hegemoni pemikiran konservatif yang cenderung rigid, dan berusaha kembali menemukan elan vital Islam sebagai agama yang mencerahkan dan berwatak revolusioner.

Dari sekian banyak pemikir Islam namun penulis sendiri belum menemukan adanya pemikir yang berusaha menghubungkan antara sastra al-Qur’an dengan visi Islam tentang pencerahan dan pembebasan, meskipun banyak diantara mereka yang memiliki latar belakang sastra. Sastra hanya dijadikan alat semata untuk mengkaji al-Qur’an namun tidak mengelaborasi hakikat sastra itu sendiri dalam hubungannya dengan Islam. Boleh jadi karena sastra dianggap berdiri di atas epistemologi yang rapuh dan tidak ilmiah jika dilihat dari kacamata logika formal yang semata-mata

¹ Lebih lanjut uraian tentang logosentris dapat dilihat pada Muhammad al-Fayyad, *Derrida*, (Cet. IV; Yogyakarta: LKIS, 2011), h. 73

mengandalkan rasio. Sastra berpijak pada rasa yang sangat subyektif dan sulit diverifikasi dengan logika nalar empirisme dan positivisme. Namun di sinilah justru pertemuan antara agama dan sastra yang sama-sama berbasis pada rasa.

Sastra dianggap kurang formatif dan kurang artikulatif, studi sastra pada dasarnya filosofis. Obyek filsafat adalah kehidupan, dan obyek studi sastra adalah karya yang baik, dan karya sastra yang baik adalah tidak lain dari abstraksi kehidupan yang sudah dijabarkan dalam unsur-unsur sastra seperti tema, plot karakterisasi, bahasa dan lain-lain. Penghayatan dalam studi sastra adalah penghayatan terhadap kehidupan melalui karya sastra.²

Sastra bertujuan untuk *katarsis* atau penyucian jiwa menurut Aristoteles. istilah yang dikemukakan oleh Aristoteles tersebut menandakan bahwa sastra adalah pembebasan atas jiwa, pembebasan atas apa yang terikat, karena itu pula, dalam dunia sastra dikenal istilah *licentia poetica*, yakni kebebasan atau hak dan wewenang seorang sastrawan dalam berkarya. Mereka yang telah tercerahkan pastinya akan merasa terbebas dari segala jeratan, baik itu jeratan ilmu, materi, kekuasaan bahkan agama yang telah bermetamorfosis menjadi sebuah institusi. Menurut sejumlah kritikus bahwa fungsi sastra adalah untuk membebaskan pembaca dan penulisnya dari tekanan emosi. Emosi telah diberi fokus dalam sastra, dan lepas pada akhir pengalaman estetis mereka sehingga mendapatkan ketenangan pikiran.³

Jika sastra yang sarat dengan deviasi identik dengan revolusi maka agama pun menurut Hanafi, adalah revolusi itu sendiri, dan para Nabi merupakan revolusioner pembaru sejati. Ibrahim adalah cerminan revolusi akal yang menundukkan tradisi-

² Budi Darma, diedit oleh Djoko Pitono, *Bahasa, Sastra dan Budi Darma, Kumpulan Tulisan Menandai 70 Tahun Prof Budi Darma, Ph.D.*, (Cet. I; Surabaya: JP Books, 2007), h. 81

³ Rene Wellek dan Austin Warren, *Teori Kesusastraan*, (Cet. IV; Jakarta: PT Gramedia, 1995), h. 34

tradisi buta, yaitu revolusi tauhid yang melawan berhala-berhala. Musa merefleksikan revolusi pembebasan melawan otoritarianisme. Isa adalah contoh revolusi roh atas dominasi materialisme, sedangkan Muhammad adalah teladan kaum miskin dan komunitas tertindas dalam menghadapi konglomerat elite Quraisy dalam perjuangan mereka untuk menegakkan masyarakat yang bebas penuh persaudaraan dan egaliter.⁴

Salah satu masalah yang menghantui umat Islam sepanjang sejarahnya adalah bagaimana kita bisa hidup sesuai dengan tuntutan teks agama di satu pihak, tetapi di pihak lain kita juga bisa beradaptasi dengan perkembangan sosial. Bagaimana, di satu pihak, kita bisa terus menyesuaikan diri dengan perubahan, tetapi, di pihak lain, tetap menjadi Muslim yang baik. Bagaimana berubah, tetapi tetap berpegang pada asas-asas pokok yang ditetapkan oleh agama. Bagaimana menjaga keseimbangan antara "aṣālah" dan "hadāṣah" dalam kalimat yang populer di kalangan intelektual Arab Mutakhir?⁵

Nasr Hamid Abu Zaid pernah mengutarakan sebuah pernyataan yang penting untuk dipertimbangkan, yaitu bahwa "*wa laisa min qabil al-tabsiṭ an naṣif al-haḍarat al-ʿarabiyyat al-Islamiyyah bi annaha haḍarat al-naṣ*". Tidaklah berlebihan kalau kita katakan bahwa peradaban Islam dan Arab sesungguhnya adalah peradaban teks. Kedudukan teks begitu sentralnya, sehingga teks menjadi semacam "paradigma" atau cetakan yang mengkerangkakan hampir seluruh kehidupan umat Islam dalam seluruh bentangan sejarahnya.⁶

⁴ Listiano Santoso dkk, *Seri pemikiran Tokoh Epistemologi Kiri*, (Cet VIII; Jogjakarta: Ar-ruzz Media, 2010), h. 278

⁵ Abd Moqsiṭh Ghazali, *Metodologi Studi al-Quran*, (Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Utama, 2009), h. 108

⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmū al-Naṣh: Dirasat fī Ulūm al-Qurʿan*, (Cet. II; Beirut: al-Markaz al-Ṣaqafī al-Arabi, 1994), h. 9

Demikian pula pengamatan Amin Abdullah terhadap buku *Islam and Modernity* karya Fazlur Rahman. Rahman telah mengidentifikasi dan memberi karakter terhadap ilmu-ilmu keislaman sebagai disiplin ilmu yang repetitif, selalu mengulang-ulang, sarat dengan literatur-literatur yang hanya berupa komentar, penjelasan terhadap suatu karya, dan komentar terhadap komentar tersebut, serta sangat sedikit membuahkan gagasan-gagasan baru.⁷

Sudah tentu, pernyataan Prof. Abu Zaid ini sedikit berlebihan, tetapi, seperti akan ditunjukkan nanti, teks memang menempati kedudukan penting dalam seluruh kehidupan umat Islam. Pernyataan Prof. Nasr dipandang sebagai berlebihan, karena sesungguhnya yang kita saksikan dalam praktek nyata adalah interaksi teks agama dengan kenyataan-kenyataan sosial yang terus berubah. Teks dan konteks, dalam praktek kehidupan riil, selalu saling mengandaikan begitu rupa, sehingga kadang-kadang konteks bisa membatalkan ketentuan dalam teks itu sendiri. Kedudukan konteks sebagai sesuatu yang penting bahkan telah ditopang oleh kaidah hukum fiqih sendiri: *al-'ādah muhakkamah*; adat kebiasaan masyarakat bisa menjadi sumber hukum.

Dalam kenyataannya, teks kemudian juga ditafsirkan secara lentur sesuai dengan perkembangan masyarakat yang dinamis. Tetapi, pada analisa terakhir, meskipun kedudukan konteks sebagai sesuatu yang menjadi syarat penting dalam memahami teks telah diakui, harus kita akui pula bahwa teks menempati supremasi yang tinggi. Dengan demikian, benar apa yang dikatakan Abu Zaid bahwa peradaban Islam pada dasarnya adalah peradaban teks.

Dengan menarik pengamatan Abu Zaid ini secara lebih jauh, bisa dikatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban "kata" atau "lafaz", bukan sekadar teks.

⁷M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-interkoneksi*, (Cet. III; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 27

Secara ringkas bisa dikatakan bahwa supremasi teks atau "lafaz" adalah kaidah dasar dalam ajaran Islam. Kenapa teks menempati supremasi yang tinggi dalam agama Islam, ini berkaitan dengan suatu "wawasan teologis" yang tidak remeh dan untuk membongkarnya diperlukan keberanian besar; suatu wawasan teologis yang menganggap bahwa Tuhan berbicara langsung kepada manusia via Nabi; bahwa Sabda Tuhan adalah superior terhadap sabda manusia; bahwa Sabda Tuhan, sejauh tidak ada alasan-alasan yang kuat dan kokoh, harus dimengerti dalam pengertiannya yang harfiah.

Suka atau tak suka, semua umat beragama yang mendasarkan diri pada Kitab Suci yang tertulis, sangat rentan terhadap kecenderungan semacam ini: menempatkan teks dalam kedudukan yang "supreme", begitu tinggi, sehingga mengalahkan kenyataan hidup manusia yang terus berubah. Kalau mau menggunakan istilah yang sedikit seram, "rezim teks" akan selalu menjadi bayang-bayang yang menghantui masyarakat Kitab Suci, atau dalam bahasa al-Qur'an "ahlul kitab".⁸

Fenomena sosial yang kita lihat akhir-akhir ini, yaitu fundamentalisme, sebetulnya merupakan wujud modern dari kecenderungan yang sudah berurat berakar dalam agama-agama Kitab suci tertulis, yaitu kecenderungan untuk meninggikan teks di atas pengalaman konkret manusia. Dasar pokok dalam fundamentalisme agama (termasuk di dalamnya fundamentalisme Islam) adalah kehendak untuk mengukuhkan teks. Teks selalu memanggil-manggil umat beriman untuk kembali ke pangkuannya, karena di sanalah kehendak Tuhan akan mereka temukan. Itulah sebabnya panggilan untuk kembali kepada teks (dalam jargon yang selama ini kita

⁸ Abd Moqsith Ghazali, *Metodologi*, h. 114

kenal: *al-ruju' ila al-kitāb wa al-sunnah*, kembali kepada kitab yang tertulis (yaitu al-Qur'an) dan tradisi Nabi (Sunnah) menyimpan daya tarik yang hebat bagi umat Islam.

Sudah tentu gravitasi teks ini bukan semata-mata lahir karena konsepsi tentang teks yang berlandaskan wawasan teologi yang "ultra-teosentris". Ada sebab-sebab yang lebih bersifat sosial politik yang melatari itu semua. Menurut Abu Zaid, dalam sejarah Islam, supremasi teks yang sentral tidak bisa dipisahkan dari konteks politik pada jaman itu. Sebagaimana kita tahu, proses pemantapan mazhab-mazhab dalam Islam berlangsung sekitar abad 3-4 Hijriyah. Inilah masa yang dalam sejarah tasyri' Islam disebut sebagai periode *taqnin*, atau kodifikasi mazhab.

Pada periode itu mulai muncul ancaman disintegrasi "polity" atau kepolitikan umat. Dinasti Abbasiyah di Baghdad mulai terancam karena munculnya "duwailah" atau kerajaan-kerajaan kecil di wilayah pinggiran imperium Islam. Perasaan "insecurity" mulai muncul. Pada saat seperti itu, umat merasakan perlunya suatu rasa aman, dan salah satu mekanisme pencarian rasa aman itu adalah dengan cara menegakkan otoritas teks sebagai pedoman yang dianggap absolut.⁹

Warisan inilah yang kita langgengkan hingga sekarang, yaitu warisan mengenai pentingnya ketaatan pada teks karena kekhawatiran akan munculnya disintegrasi umat yang disebabkan oleh kekacauan penafsiran. Kata "fitnah" yang berarti kekacauan sosial merupakan hantu yang membayangi sejarah sosial umat Islam. Penegakan supremasi teks adalah semacam usaha untuk mengompensasi (*'amaliyyah ta'wiḍiyyah*, istilah Abu Zaid) kekacauan itu dengan cara mengokohkan otoritas teks.

⁹Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmūd al-Nash*, hlm. 12.

Pemahaman terhadap al-Qur'an selalu bersifat terbuka dan tidak pernah selesai. Pemahaman selalu berkembang seiring dengan umat Islam yang selalu terlibat dalam penafsiran ulang dari masa ke masa. Hal ini menunjukkan tidak semua doktrin dan pemahaman agama akan berlaku setiap waktu dan tempat, karena bahasa al-Qur'an bersifat lokal-kultural, sehingga reinterpretasi akan terus terjadi untuk mengungkap pesan-pesan universal. Hal inilah yang menjadikan al-Qur'an bisa diterima di mana pun dan kapan pun. Lalu bagaimanakah cara pembacaan teks yang menyegarkan?

Teks sastra secara keseluruhan adalah sebuah tanda dengan semua cirinya: untuk pembaca, teks itu pengganti dari sesuatu yang lain, katakanlah suatu kenyataan yang dibayangkan dan bersifat fiksional. Tanda ini ada pengirimnya; secara kasar adalah penulisnya. Disebut secara kasar karena bentuk teks yang disajikan di samping menentukan cirinya secara global sebagai satu tanda, juga bergantung pada faktor lain selain pengarangnya, seperti penerbit, tata grafis, pencetak, dan sebagainya. Dengan demikian, berarti bahwa ciri-ciri penyajiannya dimasukkan dalam tanda teks. Jadi, teks itu pada dasarnya adalah satu bangunan bahasa, namun sebetulnya lebih dari itu. Teks adalah satu tanda yang dibangun dari tanda, yaitu tanda kebahasaan dan tanda lain.¹⁰

Di dalam sebuah teks terdapat ikon apabila orang melihat adanya persamaan suatu tanda tekstual dengan acuannya. Apakah yang dimaksud dengan tanda dalam teks? Sebenarnya jawaban terhadap pertanyaan ini sangat sederhana. Segalanya mempunyai kemungkinan untuk dianggap sebagai tanda. Penyusunan kalimat-kalimat dalam sajak (keteraturan suku kata, pengulangan fonetik, ataupun hanya wujud suatu

¹⁰Partini Sardjono Pradotokusumo, *Pengkajian Sastra*, (Cet. II; Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008), h.19

tipografi tertentu) adalah tanda: penanda “ini adalah sebuah sajak”. Adanya kalimat-kalimat yang panjang-panjang adalah tanda. Banyaknya kata sifat, penggantian vokalisasi dalam sebuah cerita adalah tanda serta panjang pendeknya dapat dianggap sebagai tanda.¹¹

Tentu saja tanda yang paling banyak adalah tanda bahasa, namun sangatlah keliru apabila tanda-tanda lain diabaikan. Beberapa teks ada yang menimbulkan keunggulan karena secara tidak langsung berhubungan dengan bahasa, yaitu, misalnya, buku terlalu tebal. Banyak orang tua menganggap teks menarik karena hurufnya besar, gambarnya bagus, kertasnya mengilat, dan halaman tidak terlalu penuh. Semua ini bukan unsur verbal dalam teks yang dapat menarik perhatian pembaca. Unsur-unsur pola matra, versifikasi prosodi dan lain-lain, dan tata letak serta larik-larik merupakan tanda khas puisi.

Teks sebagai tanda terdiri dari bermacam-macam unsur yang tak terhitung jumlahnya. Semiotika, semiologi atau ‘ilmu tanda’ itu tidak hanya bisa diterapkan pada teks sastra, tetapi secara pragmatis juga antara lain dalam bidang seni lukis (cat dan warna tertentu sebagai tanda), arsitektur, seni tari, atau film. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa bahasa adalah satu sistem tanda dan menjadi sarana primer sastra.

Salah satu cara pembacaan teks yang diminati para pemikir Islam saat ini adalah semiotika. Teori semiotika sering digunakan untuk mengkaji karya sastra, karena karya sastra menggunakan bahasa sebagai bentuk ekspresi dari pengarang. Sementara itu, bahasa sendiri merupakan sistem tanda yang digunakan sebagai alat

¹¹Panuti Sujiman dan Van Aart Van Zoest (ed) *Serba-serbi Semiotika*, (Cet. II; Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996), h. 11

komunikasi manusia.¹² Bahasa sebagai medium karya sastra merupakan sistem semiotik, yaitu sistem ketandaan yang mempunyai arti. Sistem tanda ini memiliki makna yang dapat diketahui dengan melihat hubungan antara penanda (signifier/signifiant) dan petanda (signified/signifie).

Pada perkembangan pemaknaan terhadap teks al-Qur'an di masa modern, teori yang dikembangkan oleh Ferdinand de Saussure dan Charles Sanders Peirce ini digunakan untuk memahami sekaligus menganalisis teks-teks al-Qur'an. Muhammad Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zaid adalah tokoh yang pernah mencoba mengaplikasikan teori ini terhadap penafsiran al-Qur'an. Penerapan teori semiotika yang telah dilakukan oleh Muhammad Arkoun bisa dilihat pada "Lecture de la Fatiha."¹³ Pada tahap aplikasi, Arkoun menawarkan dua tahap yang harus dilalui, yaitu: linguistik kritis dan hubungan kritis. Linguistik kritis merupakan analisis kritis yang berangkat dari data linguistik sebagaimana yang ditawarkan oleh strukturalisme de Saussure. Sedangkan, hubungan kritis merupakan fokus analisis terhadap tanda-tanda bahasa dan kalimat-kalimat, yang digunakan untuk mencari hubungan medan makna sintaksis dan semantik, dengan menempuh eksplorasi historis dan eksplorasi antropologis.¹⁴

Teori ini juga digunakan Nasr Hamid Abu Zaid; dapat dilihat pada beberapa karyanya, seperti *Mafhūm al-Naṣ*. Pada buku ini, Nasr Hamid mengutip pendapat de Saussure tentang hubungan penanda dan petanda. Dengan mengutip de Saussure, Nasr Hamid menyatakan bahwa tanda bahasa merupakan wujud kompleksitas psikis

¹² Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 2002), him. 210.

¹³ Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Meta-modern Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), him. 42

¹⁴ Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan* h. 76

yang mengatur dua komponen (konsep-konsep citra akustik) secara erat, yaitu di saat keberadaan yang satu meniscayakan keberadaan yang lain.¹⁵

Apa yang ditawarkan oleh Muhammad Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zaid hanya sekedar penerapan teori semiotik dalam rangka membaca teks al-Qur'an sebagai ungkapan bahasa dalam bentuk tertulis. Kedua tokoh ini menawarkan metodologi dalam membaca al-Qur'an perspektif semiotika. Asumsi dasar yang dipakai adalah media bahasa yang di gunakan al-Qur'an sebagai wahana untuk menyampaikan pesan-pesan Tuhan kepada manusia lewat perantara Nabi Muhammad Saw. terdapat sistem tanda. Anggapan seperti ini memberikan implikasi bahwa bahasa al-Qur'an harus dipandang sebagai sesuatu yang profan, atau berusaha menghilangkan terlebih dahulu dimensi sakralitas untuk sementara, sehingga bisa diperlakukan sebagaimana bahasa-bahasa lain dalam kehidupan manusia. Meskipun demikian, anggapan seperti ini bukan berarti menafikan sakralitas tersebut dalam arti yang sebenarnya.

Menurut Arkoun¹⁶ terdapat tiga cara membaca teks al-Qur'an :

1. Tata cara yang bagi kesadaran muslim, ini satu-satunya cara yang paling absah. Mengaktualisasikan momentum awal di mana Nabi mengujarkannya pertama kali. (ujaran 1 atau al-Qur'an masih dalam bentuk lisan)
2. Tahap eksegesis merupakan penafsiran yang telah diikuti oleh orang-orang beriman sejak mengetahui ujaran 1. Pengkajian ini dicirikan dengan

¹⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2003), him. 100.

¹⁶ Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, (Cet. I; Bandung: Pustaka, 1998), h. 98

pengentasan ujaran 2 (al-Qur'an dalam bentuk tulisan atau mushaf) sebagai naskah penuntun dasar yang dipadukan dengan ujaran 1

3. Tahap linguistik kritis dengan cara memanfaatkan perangkat-perangkat modern.

Arkoun memilih pendekatan linguistik kritis khususnya semiotik. Pendekatan ini dipandang tepat, pertama-tama berkaitan dengan obyek dihadapi yaitu teks wahyu yang merupakan himpunan tanda. Berikutnya karena pendekatan linguistik semiotis memandang suatu teks sebagai keseluruhan dan sebagai suatu sistem dari hubungan-hubungan intern.¹⁷

Penggunaan bahasa pada kitab yang dianggap suci oleh orang-orang muslim menunjukkan bahwa al-Qur'an merupakan lahan subur untuk kajian semiotika. al-Qur'an dengan bahasa Arab di dalamnya memiliki sistem tanda yang menarik untuk dikaji. Pandangan seperti ini menganggap bahwa al-Qur'an adalah dunia tanda, sehingga untuk menemukan meaning (arti) dan significance (makna) sistem tanda yang ada di dalamnya harus dikaji.¹⁸ Konsep-konsep yang berada di balik sistem tanda pada bahasa al-Qur'an dicari dengan meneliti pola hubungan antara penanda dan petanda yang ada. Meskipun demikian, ada catatan penting yang perlu diketahui, karena bahasa al-Qur'an memiliki kekhasan sendiri. Bahasa al-Qur'an merupakan bahasa agama yang memiliki banyak istilah-istilah atau ungkapan-ungkapan metafisik, misalnya kata *sawab* berarti pahala. Kata ini merupakan tanda dari sesuatu

¹⁷Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed), *Studi al-Qur'an Kontemporer*, (Cet. I; Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002), h. 186

¹⁸ Meaning (arti) adalah arti bahasa sesuai konvensi bahasa sebagai sistem tanda tingkat pertama, sedangkan significance (makna) adalah arti dari arti bahasa sesuai konvensi sastra (makna konotatif), atau dalam pengertian arti kata menimbulkan arti baru, yaitu arti sastra sebagai sistem tanda tingkat kedua. Rahmat Djoko Pradopo, *Pengkajian Puisi* (Yogyakarta: UGM Press, 2007), him. 122.

abstrak yang jauh dari pengetahuan fisik. Ungkapan-ungkapan dalam al-Qur'an yang sejenis dengan itu banyak ditemukan, dan tidak memiliki acuan (referen) yang jelas.

Semiotika merupakan cabang keilmuan modern yang mengkaji sistem tanda. Dalam pengertian yang lebih luas, semiotika berarti studi sistematis mengenai produksi ataupun interpretasi tanda, cara kerja, dan manfaatnya dalam kehidupan manusia. Kehidupan manusia sangat dipenuhi oleh tanda, dengan perantara tanda-tanda proses kehidupan lebih efisien. Tanda-tanda ini menjadi perantara bagi komunikasi manusia dengan sesamanya, sekaligus mengadakan pemahaman yang 'khas'. Selain itu, bahasa al-Qur'an bukan bahasa yang lahir dengan sendirinya, tapi juga berhubungan dengan kultur Arab saat ayat-ayat turun, sehingga bahasa al-Qur'an juga tidak dapat dilepaskan dari konteks budaya saat itu. Hal ini menunjukkan bahwa bahasa al-Qur'an memiliki signifikansi yang lebih kompleks daripada bahasa-bahasa lain.

Semiotik adalah teori kritik sastra yang tergolong modern. Prinsip dasar yang dipegang teguh oleh kritikus, yaitu. (1) memandang karya sastra sebagai cetusan ide yang penuh simbol, (2) memandang karya sastra sebagai ekspresi bahasa yang kaya makna. Kritik ini berada pada wilayah pemahaman sastra yang "abu-abu". Dinyatakan demikian, sebab semiotik boleh dikatakan berada pada titik kritik struktural dan bahasa. Yang dipentingkan dalam semiotik adalah upaya kritikus memahami karya sastra sebagai tanda¹⁹

Antara sastra dan linguistik dalam konteks semiotik memang sulit dipisahkan. Ekspresi sastra yang dikritik dengan kaidah linguistik juga sah-sah saja. Studi sastra lewat kacamata semiotik sesungguhnya termasuk model post-struktural. Karena itu,

¹⁹ Suwardi Endraswara, *Prinsip, Falsafah dan Penerapan Teori Kritik Sastra*, (Cet. I; Yogyakarta: CAPS, 2013), h. 42

studi semiotik masih sering memperhatikan aspek struktur, biarpun tidak lengkap. Dasar semiotika adalah tanda, yaitu, konfigurasi yang ada respons secara konvensional terhadap teks sastra. Tidak hanya bahasa dan sistem komunikasi seperti sandi morse yang dibentuk oleh tanda-tanda, melainkan juga karya sastra. Sastra sarat dengan tanda.

Ahli semiotika radikal berpendapat bahwa dunia itu sendiri sebenarnya berkaitan dengan pikiran manusia yang seluruhnya terdiri dari tanda-tanda karena tidak ada hubungan langsung dengan realitas. Semiotika menyelidiki berbagai sistem tanda-tanda yang menciptakan makna bersama yang merupakan budaya apa pun. Bahasa menjadi sistem tanda yang mendasar bagi manusia. Tanda-tanda non-verbal seperti gerakan, bentuk gaun, berbagai praktik sosial konvensional seperti makan, dapat dilihat sebagai aktivitas yang mirip dengan bahasa. Aktivitas tersebut dibentuk oleh tanda-tanda dan berkomunikasi dengan tanda-tanda. Tanda satu dengan yang lain saling ada relasi hingga membentuk makna utuh.

Penerapan semiotik dalam kritik sastra telah menyebabkan beberapa prinsip dasar teoritis yang berbeda. Empat di antaranya disertakan di sini.²⁰ Pertama, Jonathan Culler, seorang kritikus yang terkuat simpati adalah dengan strukturalisme, telah berusaha untuk melanjutkan kritik struktural di era pasca-strukturalis dengan merumuskan dalam istilah semiotik. Dia berpendapat bahwa semiotika sastra harus memperhatikan dirinya dengan konvensi praktis dan Interpretatif menandakan bahwa memungkinkan untuk teks sastra dapat berkomunikasi dengan pembaca. Kritik sastra harus memperhatikan makna sastra serta dengan cara bagaimana makna itu di-

²⁰ Suwardi Endraswara, *Teori Kritik Sastra*, h 43

hasilkan. Ada kesinambungan yang jelas antara konsep semiotika dan strukturalisme ketika peduli dengan puisi.

Kedua, Yury M. Lotman. Dia adalah salah seorang yang peduli pada perkembangan teori sastra baru-baru ini di Uni Soviet. Dia adalah kritikus dan teoretisi yang telah memulihkan hubungan dengan Formalisme Rusia, dari kritik formalis yang telah dilarang selama periode Stalinis. Menurut Yury M. Lotman semiotika umumnya dipandang sebagai teori Soviet yang paling penting. Konsepnya semiotika berkembang terutama karya Bakhtin dan strukturalis Praha. Dia berpendapat bahwa teks sastra harus dilihat sebagai kode ganda. Sastra adalah bagian dari bahasa alam dan dapat diterjemahkan setelah teks dikategorikan sebagai sastra.

Ketiga, Julia Kristeva adalah salah satu tokoh penting post-strukturalis. Dia berpendapat bahwa semiotika seharusnya tidak sekadar memperhatikan sistem tanda, melainkan proses menciptakan dan melemahkan sistem tanda.

Keempat, Morse Peckham dalam tradisi pragmatis Amerika semiotika yang akan mencakup -selain Peirce- GH Mead dan Charles Morris. Meskipun ia mengadopsi posisi radikal bahwa makna tanda adalah respons apa pun. Namun ia menyatakan bahwa satu-satunya bentuk yang dipertahankan interpretasi sastra adalah sejarah dan filologi dasar

Dari keempat pandangan itu, kritikus dapat mengarahkan karyanya. Fokus mana saja yang diikuti oleh kritikus yang akan melandasi kritik semiotik. Ketika tanda-tanda dalam sastra semakin gelap, tentu kritikus akan bersikap dan menilai karya itu sebagai hal yang indah, menyesatkan, dan atau semakin agung. Kritikus yang bagus tentu dapat menyelami seluruh tanda dalam sastra. Hal ini mengingatkan bahwa tanda itu sebuah bungkus, yang kadang-kadang banyak makna.

Karya sastra sebagai sebuah karya seni dengan medium bahasa tidak pernah lepas dari tanda, berbeda dengan seni musik atau seni lukis yang bermedium netral dalam arti belum mempunyai arti, mempunyai sistem dan konvensi. Medium seni lukis adalah cat atau warna, medium seni musik suara atau bunyi, semuanya belum mempunyai arti sebagai bahan. Bahan sastra adalah bahasa yang sudah berarti, bahasa berkedudukan sebagai bahan dalam hubungannya dengan sastra, sudah mempunyai sistem dan konvensi sendiri, maka disebut sistem semiotika tingkat pertama. Sastra yang mempunyai sistem dan konvensi sendiri yang mempergunakan bahasa, disebut sistem semiotik tingkat kedua.

Karya sastra adalah sebuah bentuk ekspresi tidak langsung maka dari itu dalam praktiknya baik itu bentuk karya sastra dalam puisi maupun prosa, bahasa yang menjadi mediumnya tidak hanya sebatas bahasa sebagai *langue* (bahasa dalam sistem linguistik) namun juga menjadi mempunyai "makna" dalam sastra yang dapat merefleksikan banyak hal dan multi tafsir. Karya sastra sebagai buah pikir manusia telah lama, sejak jaman nenek moyang menjadi pewarna yang baik dalam membangun sistem budaya dalam masyarakat, para penggiat sastra adalah para polisi norma yang melakukan kritik terhadap perilaku manusia terhadap alam dan sesama. Dengan media sastra baik itu prosa maupun puisi, para pelaku sastra meniru alam dan isinya (mimetic) dan melakukan pemikiran yang mendalam dan analisis terhadap kehidupan karena pada akhirnya para penyair adalah para filsuf yang mencari kehidupan.

Kristeva menyatakan bahwa sebagian besar keragaman, penyimpangan, perbedaan bahkan penelitian saat ini dalam semiotika, adalah berbicara tentang penemuan khusus semantik. Apa semiotika telah menemukan mempelajari ideologi

mitos, ritual, kode moral, dan seni sebagai tanda sistem. Hukum yang mengatur atau mempengaruhi setiap praktik sosial yang terletak pada kenyataan yang menandakan, diartikulasikan-seperti bahasa. Setiap praktik sosial, menjadi objek penentu eksternal (ekonomi, politik, dan lain-lain), juga ditentukan oleh seperangkat aturan yang menandakan, berdasarkan fakta bahwa ada perintah bahasa.

Bahwa bahasa ini memiliki artikulasi ganda (signifier/signified), bahwa dualisme ini berdiri dalam hubungan sewenang-wenang untuk rujukan. Fungsi sosial ditandai oleh perpecahan antara rujukan dan simbolik dan oleh pergeseran dari penanda. Semiotika telah menemukan kenyataan bahwa ada hukum sosial umum. Hukum ini adalah dimensi simbolik yang diberikan dalam bahasa, dan setiap praktik sosial menawarkan ekspresi tertentu dari hukum itu. Sebuah penemuan urutan ini memotong pendek spekulasi karakteristik idealisme.²¹

Pada dasarnya al-Qur'an turun sebagai wahyu berfungsi sebagai alat untuk menyampaikan pesan Allah swt. kepada makhluknya. Proses transmisi dari Tuhan kepada malaikat Jibril, lalu ditransmisikan lagi kepada Nabi Muhammad saw., kemudian disampaikan kepada umatnya menunjukkan adanya proses komunikasi antri-transmitter. Hal ini menunjukkan ada pesan-pesan tertentu yang terkandung di dalam wahyu, dan harus sampai kepada manusia sebagai penerima pesan. Dalam hal ini, ranah komunikasi pada semiotika Pierce memiliki peran penting untuk mengungkap pesan-pesan tersebut.

Semiotika pada dasarnya adalah sebuah ilmu yang berusaha mencari makna di balik sebuah tanda. Penyimpangan dari konvensi gramatika yang terdapat dalam al-Qur'an merupakan sebuah tanda dan bukan sekedar ingin tampil beda, namun

²¹ Suwardi Endraswara, *Teori Kritik Sastra*, h. 48

lebih dari itu deviasi tersebut menyimpan makna yang dalam. Di sinilah peran semiotika dalam menyorot kesusastraan al-Qur'an tidak bisa diabaikan, bahkan bahasa itu sendiri sebagai medium wahyu adalah sebuah tanda.

Menurut Sapardi Joko Damono, salah seorang pujangga Indonesia terkemuka, definisi sastra adalah sarana untuk menampilkan gambaran kehidupan, dan kehidupan itu sendiri adalah suatu kenyataan sosial. Melihat dari sudut pandang ini, sastra erat kaitannya dengan ilmu sosial yang mencakup hubungan antar masyarakat dan peristiwa yang terjadi dalam kehidupan.

Objek semua karya sastra adalah realitas yang terjadi dan realitas kehidupan manusia dipandang secara berbeda-beda berdasarkan ideologi yang dianut oleh sang sastrawan. Ideologi yang kita kenal yang pernah mewarnai kancah kesusastraan Indonesia adalah Pancasila, Sosialisme, Agama, nasionalisme, Liberalisme, humanisme bahkan materialisme. Yang masing-masing sastrawan nya berupaya menuangkan realitas ke dalam karya-karya mereka berdasarkan ideologi yang mereka anut

Sastra dapat menyuarakan ideologi yang diyakini pengarangnya. Ideologi yang muncul dalam teks sastra tak hanya berupa sikap pandangan ideologis pengarangnya. Namun, bisa pula melalui teks sastranya tersebut pengarang memunculkan berbagai tafsiran bahkan menawarkan wacana tandingan atas sebuah ideologi. Dalam situasi demikian, pengarang akan memunculkan berbagai tawaran sebagai bentuk *counter-ideology* terhadap sebuah ideologi tertentu.

Karya sastra yang berupa roman, cerpen, novel, puisi, dan drama yang sering kita nikmati sehari-hari tampaknya semakin hari semakin meninggalkan bentuk

aslinya yang sebenarnya mengajak pembacanya untuk mengetahui, memahami dan bahkan melaksanakan apa-apa yang ditulis oleh pengarangnya.

Pada era sebelumnya, karya sastra menjadi pembebas manusia baik dari ketertindasan dari penguasa, ketidaktahuan dan keterbelakangan. Karya sastra adalah senjata yang mampu menghunjam tepat ke jantung hati diktator dan penguasa zalim. Tidak heran, pada masa-masa tertentu, sastrawan bahkan dianggap lebih berbahaya ketimbang penjahat atau teroris, dan memperlakukan mereka dengan sangat tidak manusiawi bahkan ada yang sampai berujung maut.

Di Perancis misalnya, Sastrawan Victor Hugo dengan karyanya *Les Miserables*, diyakini orang sebagai salah satu pendorong terbentuknya republik Perancis yang sebelumnya dikuasai oleh monarki. Demikian juga di Rusia, sastrawan Leo Tolstoy lewat Novel-novelnya antara lain Perang dan Damai (1869), Anna Karenina (1875-1877), Kematian Ivan Ilyits (1886), yang menjadi jiwa bangsa Rusia pada jamannya dan mampu mempengaruhi pergerakan Mahatma Gandhi dan pergerakan-pergerakan moral lainnya di dunia

Bahkan karya sastra misalnya novel atau puisi dapat menjadi penyemangat masyarakat yang tertindas ataupun mampu merubah struktur sosial masyarakat seperti puisi-puisi Chairil Anwar yang dijadikan jargon atau slogan dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia. Karya Sastra juga dapat mempunyai fungsi sebagai kontrol terhadap jalannya kekuasaan yang dianggap melenceng dari relnya seperti pesan-pesan dalam puisi Karya W.S Rendra juga Pramudya Ananta Toer melalui roman dan novel-novelnya.

Dan yang terbaru adalah Puisi-puisi kaya Wiji Thukul, yang pada era 1990-an menjadi simbol perlawanan terhadap Orde Baru. Bahkan puisi-puisi Wiji Thukul ini

adalah masterpiece sastra era reformasi Indonesia yang sampai saat ini masih hangat di bicarakan oleh kritikus dan aktivis.²²

Fungsi lain sastra yang kita ketahui bersama adalah sebagai wahana mempertebal keimanan dan semakin menjalankan perintah agama dan meninggalkan larangannya adalah puisi-puisi religius sebagaimana Gurindam Dua Belasnya Raja Ali Haji yang berisi panduan untuk menjalani kehidupan sebagaimana orang beragama. Demikian juga penyair Taufik Ismail yang mengajak pembaca puisinya untuk selalu mendekat pada-Nya.

A. Al-Qur'an dan Teologi Pembebasan

Perkataan "Tawhid" (diindonesiakan menjadi "Tauhid") sudah tidak asing lagi bagi setiap pemeluk Islam. Kata-kata itu merupakan kata benda kerja (verbal noun) aktif (yakni, memerlukan pelengkap penderita atau obyek), sebuah derivasi atau tashrif dari kata-kata "wahid" yang artinya "satu" atau "esa". Maka makna harfiah "Tawhid" ialah "menyatukan" atau "mengesakan". Bahkan dalam makna generiknya juga digunakan untuk arti. "mempersatukan" hal-hal yang terserak-serak atau terpecah-pecah, seperti, misalnya, penggunaan dalam bahasa Arab "tawhid al-kalimah" yang kurang lebih berarti "mempersatukan paham", dan dalam ungkapan "Tawhid al-quwwah" yang berarti "mempersatukan kekuatan".

Sebagai istilah teknis dalam Ilmu Kalam (yang diciptakan oleh para mutakallim atau ahli teologi dialektis Islam), kata-kata "Tawhid" dimaksudkan sebagai paham "me-Maha-Esa-kan Tuhan", atau secara lebih sederhananya, paham "Ketuhanan Yang Maha Esa", atau "Monoteisme". Meskipun bentuk harfiah kata-

²²<http://adenasution.com/index.php/2013/06/01/karya-sastra-dan-pembebasan-manusia/>
diakses pada tgl 4 Mei 2014

kata "tawhid" itu sendiri tidak terdapat dalam Kitab Suci al-Qur'an (sedangkan yang ada dalam al-Qur'an ialah kata-kata "ahad" dan "wahid"), namun istilah ciptaan kaum mutakallim itu memang secara tepat mengungkapkan isi pokok ajaran Kitab Suci itu, yaitu ajaran tentang "me-Maha-Esa-kan Tuhan." Bahkan kata-kata tauhid juga secara tepat menggambarkan inti ajaran semua nabi dan rasul Tuhan, yang mereka itu telah diutus untuk setiap kelompok manusia di bumi sampai tampilnya Nabi Muhammad s.a.w., yaitu ajaran Ketuhanan Yang Maha Esa. Masalah dampak pembebasan semangat tauhid dalam hidup manusia sering muncul dalam berbagai percakapan serius di masa-masa akhir ini. Pembahasan itu biasanya merupakan bagian dari dambaan manusia, khususnya kaum Muslim, kepada pandangan hidup yang mampu membawa kebebasan dari berbagai belenggu jaman moderen. Misalnya, sebuah tulisan dalam koran Kayhan al-'Arabi (koran berbahasa Arab milik Pemerintah Republik Islam Iran), menyebutkan tentang adanya efek pembebasan (taharruruyyah) dari hadirnya agama Islam di Afrika Hitam, yang pembebasan itu memang sedang menjadi kebutuhan rakyat benua yang tertindas oleh bangsa-bangsa Barat itu. Ini yang menyebabkan bahwa Islam dalam kompetisinya dengan agama lain untuk memperoleh pengikut, selalu mengalami keunggulan.²³

Efek pembebasan dari Islam terhadap para pemeluknya di Afrika Hitam juga menjadi perhatian Huston Smith, seorang profesor filsafat di M.I.T. dan di Universitas Syracuse, Amerika Serikat. Dalam sebuah bukunya tentang agama-agama dunia, berkenaan dengan perkembangan Islam di Jaman Moderen ini, Smith menyatakan demikian: "Sebagian dari agama-agama yang dibicarakan dalam buku ini kita harus akui akan mati atau sedang terhapus. Tidaklah demikian halnya dengan Islam.

²³Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Cet. II; Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. 72

Merupakan agama termuda di antara agama-agama besar dunia, Islam kembali bergerak dengan kekuatan dan kesegaran usia muda. Di banyak tempat, di mana Islam dan Kristen bersaing untuk pengikut, Islam unggul dengan rata-rata sepuluh dibanding satu”²⁴

Dampak pembebasan oleh Islam pada orang-orang Afrika Hitam itu antara lain terwujud dengan nyata dalam paham persamaan manusia atau egalitarianisme dan amalan kongkretnya. Mereka yang membawa agama Kristen ke Afrika, yaitu orang-orang Eropa, tetap bertahan dengan pandangan penuh rasa Superioritas kulit putih atas kulit hitam atau kulit berwarna, sampai ke sistem gereja mereka sehingga mereka tidak mau bercampur dengan pribumi, bahkan dalam beribadat di gereja-gereja yang mereka dirikan sendiri. Tetapi mereka yang membawa Islam ke Afrika, yang terdiri dari orang-orang Afrika Hitam sendiri dengan bantuan sekedarnya dari orang-orang Afrika Utara (khususnya Mesir) benar-benar berintegrasi dengan pribumi dan sama sekali tidak nampak adanya pembedaan diri antara mereka yang putih dari utara dan yang hitam dari selatan.

Maka dengan melihat kasus perkembangan Islam di Afrika sebagai contoh nyata itu, efek pembebasan semangat tauhid antara lain merupakan kelanjutan langsung pandangan kemanusiaan yang melekat dan menjadi konsekuensinya. Yaitu bahwa salah satu rangkaian tauhid atau paham Ketuhanan yang Maha Esa ialah paham tertentu tentang hakikat dan martabat manusia. Dapat ditegaskan bahwa tidak ada tauhid tanpa menghasilkan pandangan tertentu tentang harkat dan martabat manusia.

²⁴Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. 73

Lebih jauh menurut Muhammad Quthub Islam secara harfiah berarti pembebasan dari segala bentuk perbudakan seperti menghalangi kemajuan umat manusia dan tidak mengijinkannya mengikuti jalan kemuliaan dan kebajikan. Ini berarti pembebasan manusia dari para diktator yang memperbudaknya dan dengan paksaan dan ancaman membuatnya melakukan kesalahan dan kehilangan harga diri, harta bahkan nyawa.²⁵

Selain itu Islam juga berarti kebebasan dari hawa nafsu, bahkan termasuk nafsu untuk hidup kekal, karena ini adalah kelemahan manusia yang dimanfaatkan oleh orang-orang zalim dan para diktator dengan maksud-maksud tertentu dan bertujuan untuk memperbudak sesamanya. Berkah yang besar dari Islam adalah ia mengajarkan kepada manusia untuk melawan kezaliman dan penindasan dengan penuh keberanian.²⁶

Islam juga memiliki pengaruh pembebasan secara intelektual manusia karena diametrik Islam bila diperbandingkan dengan segala bentuk tahayul. Manusia dalam perjalanan sejarah diketahui menjatuhkan mangsa ke dalam beragam absurditas pemikiran dan perbuatan. Beberapa di antaranya adalah permainan manusia, sementara yang lainnya disebut muncul bersama Tuhan yang dibentuk oleh tangan manusia. Bersama Islam, intelektualitas ini mencapai kematangan dan kemerdekaan dari hal-hal yang tidak masuk akal.²⁷

Proyek teologi pembebasan Asghar²⁸ lebih menitikberatkan pada aspek praksis daripada teoritisasi metafisik-teologis yang tidak jelas yang mencakup hal-hal

²⁵Muhammad Quthub, *Islam Agama Pembebas*, terj. Funky Kusnaedi Timur, (Yogyakarta: Mitra Pustaka 2001) h. 25.

²⁶Muhammad Quthub, *Islam*, h. 26

²⁷Muhammad Quthub, *Islam*, h. 30

²⁸Listiyono Santoso dkk, *Seri Pemikiran Tokoh Epistemologi Kiri*, (Cet. VIII, Jogjakarta: Ar-ruzz Media, 2010), h. 304

yang abstrak dan konsep-konsep yang ambigu. Kecenderungan teologi pembebasan yang demikian tampaknya dipertegas dalam pemaparannya. Praktis yang dimaksud adalah sifat liberatif dan menyangkut interaksi dialektis antara "apa yang ada" dan "apa yang seharusnya". Islam bersifat liberatif, karena menjadi ancaman yang membahayakan bagi status quo atau segala bentuk kemapanan yang mengeksploitasi kaum yang lemah.

Dalam pandangan Asghar, agama mesti dilepaskan dari aspek-aspek teologis yang bersifat filosofis, yang berkembang mencapai puncaknya hingga aspek filosofis ini menjadi bagian utama dari agama yang justru mendukung kelompok penindas, jika agama masih dianggap sebagai kebaikan dan berdiri sepihak dengan revolusi, kemajuan dan perubahan. Pembebasan teologi dilakukan untuk mengembangkan sebuah teologi pembebasan. Teologi pada masa ini cenderung ritualistik, dogmatis dan bersifat metafisik yang membingungkan dan dikuasai oleh orang-orang yang mendukung status quo, sehingga agama yang demikian itu disamakan Asghar dengan mistik dan menghipnotis masyarakat.

Tugas teologi pembebasan adalah membersihkan setiap elemen ini sampai ke akar-akarnya. Agama tidak boleh berhenti pada urusan akhirat atau duniawi saja, tetapi harus dapat menjaga relevansinya. Historisitas dan kontemporerisitas agama di satu pihak, serta urusan akhirat dan duniawi di pihak lain, harus disatukan sehingga menjadi sebuah agama yang hidup dan dinamis. Asghar sangat kecewa melihat agama yang hanya berupa segenggam ritual yang tidak memiliki ruh, tidak menyentuh kepentingan kaum tertindas dan para pekerja kasar, serta hanya menjadi latihan intelektual dan metafisik atau mistik yang abstrak bagi kalangan kelas menengah. Agar tidak melanggengkan kemapanan, ritual yang tidak memiliki ruh

keagamaan dan juga abstraksi metafisik ini harus disingkirkan dari agama. Agama harus menjadi sumber motivasi bagi kaum spiritual untuk mengkomunikasikan dirinya secara signifikan dengan memahami berbagai aspek spiritual yang lebih tinggi dan realitas ini.

Menurut Asghar, teologi pembebasan adalah: ²⁹

- (1) mesti dimulai dengan melihat kehidupan manusia di dunia dan akhirat;
- (2) anti status quo yang melindungi golongan kaya (the haves) daripada golongan miskin (the have not), dan anti kemapanan baik agama maupun politik;
- (3) pembela kelompok yang tertindas dan tercabut hak miliknya, serta memperjuangkan kepentingan mereka dan membekali mereka dengan senjata ideologis yang kuat untuk melawan para penindas;
- (4) di samping mengakui satu konsep metafisika tentang takdir dalam rentang sejarah umat Islam, juga konsep bahwa manusia itu bebas menentukan nasibnya sendiri. Teologi pembebasan mendorong pengembangan praksis Islam sebagai hasil tawar-menawar antara kebebasan manusia dan takdir. Teologi pembebasan lebih menganggap keduanya sebagai pelengkap daripada sebagai konsep yang berlawanan.

Anggapan masyarakat bahwa teologi tidak memberi kebebasan kepada manusia, bagi Asghar, bersifat spasio-temporal. Padahal dalam arti metafisik dan di luar proses sejarah, teologi sangat memberi ruang yang bebas kepada manusia. Pembicaraan dalam teologi sebenarnya sarat dengan kekaburan metafisik dan masalah-masalah yang abstrak. Karakteristik teologi konvensional telah memperkuat

²⁹ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Terj. Agung Prihantono, (Cet. V; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 1-2

kemapanan, dan mengakibatkan para teolog berpihak kepada status quo. Semakin teologi itu tidak jelas secara metafisik, maka akan semakin memperkuat status quo.³⁰

Teologi pembebasan perlu dikembangkan agar agama tetap mendapat tempat di hati kelompok yang tertindas dan lemah. Agama itu opium atau candu sebagaimana yang dikatakan Karl Marx, bukan dipahami sebagai bentuk menyalahkan agama seperti yang disangka banyak orang, tetapi sebagai kritik terhadap agama yang pada saat itu tidak membawa perubahan bagi kehidupan masyarakat. Namun, agama justru digunakan sebagai alat untuk melanggengkan kemapanan. Agar menjadi alat perubahan, kata Asghar, agama harus menjadi senjata bagi kelompok yang dieksploitasi. Agama tradisional, jika diformulasikan dalam teologi pembebasan, dapat memainkan peran penting sebagai praksis yang revolusioner, dibanding agama yang hanya berupa upacara-upacara ritual yang tidak bermakna. Asghar menegaskan bahwa agama dalam bentuk yang tradisional hanya merupakan ilusi, tetapi bisa menjadi kekuatan yang mengagumkan bila ditampilkan dalam bentuk yang membebaskan.

Secara historis, telah terjadi perdebatan teologi Islam yang hangat berkenaan dengan soal kehendak atau pilihan bebas (ikhtiyar-freewill) vis-à-vis ketundukan pada takdir Tuhan (Jabariyah-predetermination) selama periode Umayyah. Kekuasaan Umayyah yang dipegang oleh Amir Mu'awiyah ingin menyebarkan dogma pre-determinasi sebagai lawan dari kehendak bebas, dalam rangka mempertahankan status quo yang mereka ciptakan. Sejak saat itu, paham kehendak bebas dan pre-determinasi menjadi bahan diskusi yang intensif dalam teologi Islam. Kontroversi antara para oposan pendukung paham kehendak bebas dengan orang-

³⁰ Listiyono Santoso dkk, *Seri Pemikiran*, h. 306

orang yang mendukung penguasa yang membela paham pre-determinasi menghebat selama periode monarki Umayyah.

Menurut Asghar, *jabr* berkonotasi sebagai individu dan masyarakat yang tidak mempunyai kebebasan untuk berkehendak, sedangkan ikhtiar bermakna pilihan untuk melakukan sesuatu. Para pengikut pendapat pertama disebut Jabariyah dan pembela yang kedua disebut Qadariyah. Semua sekte-sekte Syi'ah, Khawarij dan Mu'tazilah merupakan oposan dari pemerintahan Umayyah yang menindas dan eksploitatif.³¹

Dalam pandangan teologi pembebasan, manusia itu bebas dan bertanggung jawab atas perbuatannya. Asghar mengemukakan bahwa manusia diciptakan Allah untuk menentukan nasibnya sendiri dalam batas-batas (hudud) yang ditetapkan-Nya atau untuk melewati batas-batas itu. Sedangkan dalam hal tanggung jawab, manusia adalah makhluk yang memiliki kehendak bebas. Teologi pembebasan memandang konsep pre-determinasi dalam perspektif yang proporsional. Dalam teologi tradisional, ketundukan kepada kehendak Allah mengimplikasikan penyerahan diri secara pasif kepada kemauan-Nya. Dalam teks al-Qur'an tidak akan menghasilkan kesimpulan yang tegas, karena istilah Allah itu Mahakuasa tidak berarti memasung kebebasan dan inisiatif manusia. Justru kata-kata Allah Maha Kuasa berarti Dia berkuasa untuk membuat hukum alam dan memberikan kebebasan kepada manusia untuk mengikutinya. Hukum Allah itu merupakan kerangka nilai yang bermuara pada kemajuan dan kesehatan sosial, bebas dari struktur sosio-ekonomi yang menindas, meninggalkan harkat kemanusiaan dan tidak memberi tempat kepada para penindas dan eksploitor. al-Qur'an justru mendesak manusia untuk selalu berusaha

³¹ Asghar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan*, h. 16

meningkatkan harkat kemanusiaan, menghapuskan kejahatan serta mengakhiri penindasan dan eksploitasi.

Menurut Asghar, al-Qur'an itu bersifat normatif sekaligus pragmatis. Ajaran-ajarannya memiliki relevansi dengan jaman sekarang. Seharusnya, ajaran-ajaran tersebut tidak diperlakukan sebagai ajaran normatif. Sebaliknya, malah harus dilihat dalam konteks di mana ajaran tersebut harus diterapkan. Ada ayat yang memperlakukan perempuan secara kasar, tetapi mesti dilihat konteksnya secara proporsional. Misalnya, wanita dibatasi hanya boleh berada dalam rumah dan laki-lakilah yang menghidupinya. al-Qur'an memperhitungkan kondisi ini dan menempatkan laki-laki dalam kedudukan yang lebih superior ketimbang perempuan. Tetapi harus dicatat, ujar Asghar, bahwa al-Qur'an tidak menganggap atau menyatakan bahwa suatu struktur sosial bersifat normatif. Struktur sosial pasti dan akan selalu berubah dan jika dalam sebuah struktur sosial di mana perempuanlah yang menghidupi keluarganya, atau menjadi teman kerja laki-laki, maka perempuan pasti sejajar atau bahkan lebih superior terhadap laki-laki dan memainkan peran dominan dalam keluarganya.³²

Allah tidak membedakan jenis kelamin atau kodrat yang dibawa sejak lahir. Ketidakadilan berasal dari struktur sosial yang menyebabkan superioritas laki-laki atas perempuan yang inferior. Tetapi perlu dipahami bahwa al-Qur'an juga mengungkapkan pernyataan normatif dengan kata-kata yang tidak ambigu. al-Qur'an berisi kalimat-kalimat yang normatif dan bersifat transendental, tetapi juga kontekstual yang disesuaikan dengan perubahan ruang dan waktu.

³² Listiyono Santoso dkk, *Seri Pemikiran*, h. 309

Asghar ingin menggugat syariah statis yang dianggap oleh para ulama konservatif bersifat ilahiah dan tidak dapat diubah. Dalam pandangan Asghar: (1) syariah itu berevolusi, ia tidak terbentuk dalam sekali jadi, tetapi berkembang melalui proses evolusi yang berliku-liku selama berabad-abad; dan (2) syariah tidak pernah berhenti, statis, dan karena itu tidak dapat berubah sebagaimana anggapan banyak orang. Setelah mempunyai bentuknya yang dapat dikenali, para *fuqaha* (ahli hukum Islam) harus mengakui prinsip *ijtihad* (secara etimologis berarti pengerahan segenap kekuatan), yakni penafsiran dan penerapan *fiqh* (yurisprudensi Islam) secara kreatif dalam berhadapan dengan berbagai keadaan baru. Prinsip *ijtihad*, sejauh yang diterapkan, merupakan unsur dinamis dalam hukum Islam.³³

Hukum syariah berkembang sebagai respons terhadap berbagai tantangan dan persoalan. Bagi Asghar, syariah merupakan hukum yang bersifat situasional, dan bukan transendental, karenanya harus diterapkan secara kreatif dalam berbagai kondisi yang berubah. Syariah lebih dianggap sebagai pendekatan kepada Islam daripada sebagai hukum. Pendekatan ini sangat memperluas ruang lingkup rumusan-rumusan syariah. Jika syariah merupakan soal pendekatan, mengapa kaum Muslim harus membatasi diri mereka kepada teks-teks yang melingkupi metode-metode pendekatan tradisional dan tidak berpikir ulang dengan mempertimbangkan tuntutan dan realitas jaman sekarang?

Pendekatan ini akan terbuka lebih bermanfaat sejauh menyangkut hukum-hukum syariah yang berkaitan dengan masalah perempuan. Baik hukum poligami atau pun talak tiga sekaligus, semuanya dapat diuji kembali dalam kesadaran baru yang muncul pada jaman kita perbudakan, begitu juga seharusnya muncul gerakan

³³ Listiyono Santoso dkk, *Seri Pemikiran*, h. 310

perempuan demi persamaan hak yang akan mengakibatkan hukum syariah mengenai perempuan dipertimbangkan kembali, dan dalam kenyataannya, hal ini tak terelakkan.

Semua dogma teologi yang berkembang pada abad pertengahan, mulai dari periode Abbasiyah, Muktazilah dan Isma'iliyah dengan teologi rasionalnya, sekte Qaramithah (cabang dari Isma'iliyah) dengan teologi revolusionernya, dan Khawarij dengan teologi anti-kemapanannya, dianggap oleh mainstream ulama ortodoks sebagai bid'ah dan tidak memberikan pengaruh apa pun terhadap teologi Islam. Tetapi bagi Asghar, aliran-aliran ini sangat membantu dalam mengembangkan proyek teologi pembebasannya. Teologi pembebasan menekankan pada kebebasan, persamaan (egalitarianism) dan keadilan distributif serta menolak keras penindasan, penganiayaan dan eksploitasi manusia oleh manusia.

Teologi pembebasan dibedakan Asghar dengan teologi rasional yang pernah dikembangkan oleh Jamaluddin Afghani, Muhammad Abduh, dan lain-lain. Menurut pendapat Asghar, teologi pembebasan tidak membatasi diri pada dunia pemikiran murni dan spekulatif, tetapi memperluas ruang lingkupnya sebagai instrumen yang paling kuat untuk membebaskan umat dari cengkeraman para penindas. Dengan semangat revolusioner, teologi pembebasan dapat mengilhami seseorang untuk menghadapi tirani, eksploitasi dan penganiayaan, agar kehidupan kaum lemah yang tertindas bisa berubah menjadi lebih baik. Teologi pembebasan secara esensial merupakan "teologi yang mungkin". Teologi pembebasan mempertahankan kesatuan manusia, dan tidak mentoleransi perbedaan berdasarkan kasta, kelompok, kelas ataupun ras.

Karakteristik utama teologi pembebasan adalah pengakuan terhadap perlunya memperjuangkan persoalan bipolaritas spiritual-material kehidupan manusia dengan menyusun kembali tatanan sosial sekarang ini menjadi tatanan yang adil, egaliter, dan tidak eksploitatif. Teologi pembebasan harus mendorong sikap kritis terhadap sesuatu yang sudah baku dan harus terus berusaha secara konstan untuk menjelajahi kemungkinan-kemungkinan baru. Kehidupan dengan suatu kekayaan spiritual tidak bisa hidup dalam "masyarakat satu dimensi", yang menolak usaha apa pun untuk keluar dan merealisasikan kemungkinan-kemungkinan baru untuk memperkaya dimensi-dimensi baru. Teologi yang berkembang selama abad pertengahan, tidak bisa melayani kebutuhan masyarakat modern yang sangat kompleks. Masyarakat industri telah menimbulkan perubahan-perubahan yang cepat dalam bidang material dan ilmu pengetahuan.

Asghar mengemukakan bahwa teologi hanya akan bermanfaat bagi tujuan-tujuan kemanusiaan bila teologi itu berangkat dari kondisi kemanusiaan itu sendiri. Proyek ilahiah yang ingin dicapai teologi di bumi, membangun idealitas-idealitas tertinggi yang dipahami oleh dan untuk manusia. Proyek yang dijelaskan secara detail oleh para teolog hanya bisa dicapai tujuannya dengan penciptaan kembali realitas yang sama dengan tujuan untuk memberantas kejahatan, yang diduga sebagai bentuk *vested interest* yang kuat untuk menentang perubahan demi kebaikan umat manusia. Tujuan-tujuan ilahiah benar-benar terkristalisasikan melalui kondisi-kondisi ruang dan waktu, tetapi tidak bisa dibatasi padanya. Ia melampaui ruang dan waktu, dan hal itu hanya mungkin dengan menghubungkan tujuan-tujuan tersebut dengan kondisi-kondisi yang berubah secara kreatif. Teologi mewujudkan kemampuan-kemampuan

yang bisa direalisasikan dalam situasi-situasi tertentu. Kontekstualisasi teologi sama pentingnya dengan aspek-aspek metafisiknya yang sublim

Unsur dasar teologi pembebasan adalah konsep kebebasan. Kebebasan untuk memilih dan mentransendensikan diri menuju kondisi kehidupan yang lebih baik dan untuk menghubungkan dirinya dengan kondisi yang berubah-ubah secara signifikan. Teologi pembebasan memberikan manusia kebebasan ini untuk melampaui situasi kekiniannya dalam rangka mengaktualisasikan potensi-potensi kehidupan yang baru dalam kerangka kerja sejarah. Teologi pembebasan bukan teologi pelipur lara, melainkan teologi perjuangan.

Pada dasarnya, gugatan epistemologis-liberatif Asghar tidak hanya ditujukan pada tema teologi konvensional, syariah statis yang merugikan hak-hak perempuan dalam Islam, atau pun konsep hudud saja, tetapi juga diarahkan pada hampir semua persoalan hidup mulai dari aspek sosio-ekonomi, fundamentalisme Islam, dan sebagainya. Kendati dimensi praksis-liberatif lebih dominan dalam pemikiran Asghar, tetapi ketajaman nalar praksis-liberatif-revolusionernya secara meyakinkan diakui dalam gerakan teologi pembebasan dunia dan dapat disejajarkan dengan para teolog pembebasan dunia, seperti Gustavo Gutierrez dari Peru atau pun Juan-Luis Segundo dari Uruguay.³⁴

B. Al-Qur'an dan Dinamika Sosial

Dinamika³⁵ adalah suatu proses terjadinya perubahan dalam tatanan kehidupan bermasyarakat yang meliputi perubahan sikap, pola pikir, dan tingkah

³⁴ Listiyono Santoso dkk, *Seri Pemikiran*, h.317

³⁵ Kata dinamika pada dasarnya kata yang digunakan dalam ilmu fisika kemudian diadopsi pada ilmu sosial. Dalam KBBI dikatakan bahwa dinamika adalah bagian ilmu fisika yang mengenai

laku. Dengan dinamika tersebut cenderung berekses pada terjadinya pergeseran-pergeseran nilai dalam tatanan kehidupan masyarakat, yang berimplikasi pada terciptanya sebuah tatanan baru dalam kehidupan. Dinamika tersebut merupakan suatu konsekuensi yang dialami dan mesti terjadi dalam suatu kelompok masyarakat bahkan kepada seluruh manusia.

Masyarakat memiliki kecenderungan selalu berubah dan berkembang, dan perubahan tersebut akan selalu berlaku pada semua masyarakat manusia, setiap saat di manapun mereka hidup dan berada. Kadangkala perubahan itu berlangsung secara tiba-tiba dan serentak, misalnya suatu sistem pemerintahan dihancurkan oleh revolusi dan kemudian digantikan oleh pemerintahan yang berbeda dengan tatanan atau orde sebelumnya. Kadangkala secara lambat gradual yang sukar diterima masyarakat, malahan anggota masyarakat tersebut tak sadar atau tak memperhatikan akan berlakunya perubahan yang telah melanda kehidupan mereka.

Status quo artinya established atau sudah dalam posisi mantap, posisi yang tidak perlu ada perubahan. Tapi bagaimana dengan Islam, apakah Islam setuju dengan Status quo. Menurut hemat penulis justru Islam adalah agama yang tidak setuju jika manusia itu hidup sudah merasa dalam kemapanan dalam arti tidak ingin berubah ke arah yang lebih baik. Islam selalu mengajarkan umatnya agar selalu berusaha untuk menjadi yang lebih baik, hari ini lebih baik dari hari kemarin, hari esok harus lebih baik dari hari ini dan seterusnya. Hal ini memberikan makna bahwa tidak ada istilah merasa cukup dalam Islam, namun bukan berarti islam menganjurkan untuk rakus, tetapi semuanya bergerak dan berubah menuju yang lebih baik.

Islam datang untuk menggugat status quo dan mengentaskan kelompok yang tertindas dan yang dieksploitasi. Masyarakat yang sebagian anggotanya mengeksploitasi sebagian lainnya yang lemah dan tertindas tidak dapat disebut sebagai masyarakat Islam, meskipun mereka menjalankan ritualitas Islam. Penghapusan kemiskinan merupakan syarat bagi terciptanya masyarakat Islam. Selama abad pertengahan, Islam sarat dengan praktek feodalistik dan para ulama justru ikut menyokong kemapanan. Mereka lebih banyak menulis buku tentang ibadah-ibadah ritual dan menghabiskan energi mereka untuk mengupas masalah-masalah furu'iyah dalam syariah, dan sama sekali mengecilkan arti elan vital Islam dalam menciptakan keadilan sosial dan kepedulian Islam yang aktif terhadap kelompok yang lemah dan tertindas (mustaḍ'afīn). Mereka mengidentifikasi diri mereka sebagai orang-orang yang kuat lagi sombong (mustakbirīn). Sehingga sampai saat ini, Islam yang diterima masyarakat adalah Islam yang kental dengan status quo. Agar Islam menjadi ruh bagi masyarakatnya, maka yang harus dilakukan sekarang, ujar Asghar, adalah menghapus sistem kapitalisme yang didasarkan pada eksploitasi sesama manusia.³⁶

Setiap manusia harus selalu berusaha setiap saat setiap waktu untuk menuju puncak yang terbaik. Itulah saran pencipta alam kepada hamba-nya yang dijuluki dengan istilah manusia. Kita sebagai manusia, janganlah merasa cukup dan senang dengan kondisi yang ada. Raihlah yang lebih baik sekiranya masih ada, dan tentu selalu ada yang lebih baik dari yang apa kita peroleh sekarang. Tetapi manusia harus selalu berhati-hati dalam meraih atau berusaha melakukan yang lebih baik, karena

³⁶Asghar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan*, h. 8

kalau tidak hati-hati dapat mengakibatkan terpeleset atau salah langkah, yang akhirnya bukan kebaikan yang didapatkan melainkan malah kerugian.

Terdapat sebuah adagium bahwa Islam itu “*salihun likulli makānin wa zamānin*”, (Islam cocok untuk setiap tempat dan waktu). Secara natural tempat dan waktu selalu berubah sehingga Islam pun sebagai agama “rahmatan li al-alamīn” harus senantiasa “fittest” -dalam teori Darwin- dengan segala kondisi agar mampu bertahan sebagai sebuah ideologi.

Dinamika dan perubahan masyarakat adalah sebuah konsekuensi kehidupan, di mana manusia akan mengalaminya. Dinamika tersebut merupakan hukum-hukum sejarah yang pasti akan terjadi selama manusia itu berinteraksi antara satu dengan lainnya.

Perubahan terhadap apa yang disebut masyarakat Islam, dapat dilihat dalam perspektif kewaktuan, yakni dahulu, kini dan masa akan datang. Pada masa-masa awal perkembangan Islam, masyarakat Islam menampilkan diri sebagai masyarakat alternatif yang memberi warna tertentu pada kehidupan kemanusiaan. Karakter paling penting yang ditampilkan oleh masyarakat ketika itu adalah kedamaian dan kasih sayang.

Dinamika sosial, perspektif idealis melihat bahwa perubahan sosial disebabkan oleh faktor nonmaterial. Faktor non material ini antara lain ide, nilai dan ideologi. Ide merujuk pada pengetahuan dan kepercayaan, nilai merupakan anggapan terhadap sesuatu yang pantas atau tidak pantas, sedangkan ideologi berarti serangkaian kepercayaan dan nilai yang digunakan untuk membenarkan atau

melegitimasi bentuk tindakan masyarakat. Salah satu pemikir dalam kubu idealis adalah Weber³⁷

Ketika al-Qur'an datang, ia mengubah dan memperkaya makna idiom-idiom yang sebelumnya sudah ada. Kata "taqwa" misalnya pada masa pra-Islam sekedar menjaga sesuatu dari hal-hal yang dapat mengganggu,³⁸ namun al-Qur'an memberinya makna tidak sebatas itu saja tetapi juga bermakna menjaga diri dari perbuatan yang menyebabkan dosa, dan meninggalkan perbuatan yang tercela, sehingga idiom taqwa maknanya lebih kaya. Itu artinya, al-Qur'an melakukan perubahan masyarakat lewat idea. al-Qur'an memang menaruh perhatian yang besar pada perubahan atau pembaruan ide. Dalam hubungannya dengan konstruksi realitas agama merupakan sumber legitimasi yang paling efektif.³⁹

Dalam kajian keislaman kita menemui seperangkat *technical term* ataupun konsep yang menunjukkan adanya indikasi bahwa Islam adalah agama yang dinamis. Berikut adalah term tersebut:

1. Evolusi Risalah Para Nabi
2. Uslub *Madāni* dan *Makki*
3. Teori *Asbāb al-Nuzul*
4. *Qat'i* dan *ẓanni*
5. *Naskh* dan *mansūkh*
6. *Muhkam mutasyābih*

³⁷ Lihat misalnya, Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Translated by Talcott Parsons, Cet. I; London and New York: Routledge Classics, 2001), h. 20

³⁸ Al-Isfahāni, al-Rāgib, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'an*, (Cet. I; Beirut: Dār al-Qalam, 1412 H), h. 881

³⁹ Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, (Cet. IX; Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2013), h 309

C. Al-Qur'an Penyejuk Jiwa

Perbedaan mendasar mukjizat al-Qur'an dengan mukjizat sebelumnya yang dibawah oleh para Nabi terdahulu, bahwa mukjizat terdahulu bersifat fisikal temporal dan empiris, sementara al-Qur'an bersifat psikis yang menysar jiwa manusia. Mukjizat nabi-nabi terdahulu berakhir sepeninggal para nabinya sementara al-Qur'an akan langgeng sepanjang masa. Sehingga pendekatan kejiwaan terhadap pengaruh al-Qur'an pun tidak bisa diabaikan.

Hal sering dilupakan oleh orang Islam adalah bahwa teks al-Qur'an yang paling utama dan paling otoritatif adalah al-Qur'an dalam bentuk oral atau lisan. Karakter oral aural al-Qur'an dapat ditunjukkan dengan frekwensi penggunaan kata "قل" yang disebut lebih dari 300 kali.⁴⁰ Kata al-Qur'an sendiri secara harfiah berarti bacaan. William A Graham setelah menelusuri genealogi "kitab" berpendapat bahwa konsep kitab suci pada awalnya digunakan dalam tradisi Yahudi-Kristen untuk membuktikan keaslian kitabnya. Sementara dalam Islam sendiri al-Qur'an sebagai wahyu tertulis baru muncul belakangan.⁴¹

Secara sepintas dikotomi antara tulisan dan lisan tidak menimbulkan masalah. Selain kata tertulis menentukan dan meminjamkan permanensinya pada kata terucap, tulisan juga berpotensi membunuh spirit original teks lisan dan mengurungnya dalam "huruf" Problemnya adalah bukan menghubungkan kitab suci dengan teks tertulis tapi pemahaman yang reduksionis terhadap kitab suci yang hanya sekedar tulisan. Kitab suci sebagai tulisan terlalu mudah untuk menunjuk kepada sebuah obyek.⁴²

⁴⁰ Neal Robinson, *Discovering The Qur'an*, (London: SCM Press Ltd, 1996). H. 9

⁴¹ Lihat William A Graham, *Qur'an as Spoken Word*, dalam Ricahard C Martin (ed) *Approach to Islam in Religious Studies*, (Tugson: The University of Arizona Press, 1985), h. 24

⁴² William A Graham, *Qur'an*, h. 26

Karakter oral aural al-Qur'an inilah yang sangat berpengaruh kepada kejiwaan para pendengarnya. Sehingga pendekatan kejiwaan pun terhadap al-Qur'an perlu dilakukan. Antara sastra dan Ilmu Jiwa memiliki kaitan yang erat sehingga psikologi merupakan salah satu pendekatan yang digunakan dalam sastra.⁴³ Oleh karena itu, fakta ini memungkinkan kita mengakui adanya kemukjizatan al-Qur'an secara psikologis. Tafsir kejiwaan ini menurut al-Khuli harus didasarkan pada pengetahuan yang komprehensif dan sejauh mungkin terhadap rahasia gerak-gerak jiwa manusia sebagaimana yang diketahui kajian ilmu ini. Yang menjadi fokusnya adalah gerak-gerak jiwa di berbagai bidang yang disentuh oleh misi keagamaan al-Qur'an, perdebatan doktriner al-Qur'an, pengolahan al-Qur'an terhadap intuisi dan hati, penerimaan al-Qur'an terhadap masa lalu yang memang dapat diterima jiwa dan diwarisi dari generasi tua.⁴⁴

Bidang-bidang tersebut dihiasi dengan iman yang diserukan al-Qur'an, suatu keimanan yang mampu menghancurkan benteng yang lama dan meruntuhkan dasar-dasarnya. Bagaimana al-Qur'an memperlakukan semua ini; fakta-fakta psikologis apa yang ia pergunakan, demi tuntutan-tuntutan intuitif serta tujuan-tujuan batiniah ini? Apa manfaat dari pertimbangan semua ini untuk menyukkseskan misi dakwah dan perjuangannya?

Al-Qur'an sebagai seni sastra yang memiliki kemukjizatan, kemudian sebagai petunjuk dan penjelasan keagamaan, disirkulasikan berdasarkan fakta kejiwaan; bagaimana jiwa-jiwa manusia ditata dan dilatih, sebab seni adalah: bisikan jiwa, dan

⁴³ Albertine Minderop, *Psikologi Sastra Karya Sastra Metode Teori dan Contoh Kasus* (Cet. I; Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010), h. 52

⁴⁴ Amin al-Khuli dan Nashr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khairon Nahdiyyin, (Cet. I; Yogyakarta: Adab Press, 2004), h. 79

agama adalah ungkapan keyakinan dan ucapan hati. Sehingga, kaitannya dengan jiwa, dan bisikannya kepada ruh, terlalu jelas untuk dijelaskan.

Pandangan yang tepat terhadap al-Qur'an, dan pemahaman yang benar terhadapnya, atau dengan ungkapan yang lebih jelas, tafsir al-Qur'an harus didasarkan pada upaya menangkap hal-hal yang dipergunakan oleh al-Qur'an, yaitu gejala-gejala jiwa, dan hukum-hukum spiritualitas. Terhadap semua inilah penjelasan al-Qur'an diarahkan apakah itu dalam rangka berargumentasi, memberikan petunjuk, mencoba meyakinkan atau mendebat, membangkitkan dan mengancam. Jadi yang paling tepat untuk dijadikan sebagai landasan tafsir adalah kaidah-kaidah psikologis. Suatu ungkapan al-Qur'an dijadikan alasan, atau suatu kata dalam berbagai ayatnya dijadikan sebagai argumen, atau satu uslub al-Qur'an dikutip, semua ini dapat dibenarkan apabila diposisikan dalam kaitannya dengan kejiwaan dengan segala temuan yang dihasilkan oleh ilmu ini.⁴⁵

Kita sangat membutuhkan tafsir psikologi al-Qur'an sekalipun kita tidak harus menjadikan metode psikologis sebagai jalan untuk memahami *i'jāz*, sebab seni al-Qur'an dan persoalan keyakinan, merupakan dua aspek kehidupan intuitif. Pembicaraan mengenai kedua hal tersebut hanya dapat dipahami melalui pengalaman intuisi, kehidupan batiniah dan emosional manusia. Apa yang kita peroleh dalam aspek ini akan lebih memudahkan kita di dalam memahami tujuan-tujuan al-Qur'an daripada upaya lainnya di luar kecenderungan ini. Pengamatan kejiwaan terhadap makna al-Qur'an akan mampu menghilangkan perselisihan yang sangat dalam, yang banyak dibicarakan oleh kalangan mufassir. Mereka berusaha menyampaikan bukti-

⁴⁵ Amin al-Khuli, *Metode*, h. 79, lihat pula al-Tihāmi Naqrah, *Sikulujiyat al-Qiṣṣah fī al-Qur'an* (Tunis: al Syirkat al Tunisiya, 1971), h. 9

bukti teoritis dan analog-analog logis. Dalam hal ini mereka menampilkan berbagai jenis *i'rab*, kajian-kajian gramatikal *nahwiyah* yang kompleks namun jauh dari semangat seni, atau upaya-upaya *bayaniyah* yang kering, di samping juga pandangan-pandangan sophis yang dilahirkan oleh pemikiran yang beku dan wawasan yang gelap.

Menurut al-Khuli bukti-bukti mengenai hal itu sangat banyak. Sebagai contoh: di antaranya adalah tafsir terhadap QS. 26:193-195

وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ - نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ - عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ

Terjemahan: Dan sesungguhnya Al Quran ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam - dia dibawa turun oleh al-Ruh al-Amin (Jibril) - ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan.⁴⁶

Muncul perdebatan mengenai ayat-ayat tersebut. Perdebatan tersebut menyentuh persoalan-persoalan yang sangat jauh dari struktur al-Qur'an. Satu kelompok menggunakannya sebagai bukti bahwa al-Qur'an diturunkan berdasarkan maknanya saja, bukan dengan bahasanya, bahwa bahasa berasal dari Rasulullah, sebab yang diturunkan kepada hati hanya konsep atau makna. Pernyataan ini akan membawa konsekwensi menolak pendapat yang mengatakan bahwa bahasa al-Qur'an adalah mukjizat.

Sementara yang menolak diturunkan secara maknawi terpaksa harus berbicara tentang ungkapan 'turun ke hati' untuk menjelaskan bahwa inti dari akal adalah hati atau otak. Inilah yang diungkapkan oleh al-Razi (w, 604H)⁴⁷ dalam tafsirnya. Untuk itu ia mengetengahkan pendapat-pendapat ulama kuno dan ulama pada jamannya, dan argumen untuk setiap pendapat. Persoalan-persoalan ini rumit dan gelap. Kajian

⁴⁶ DEPAG RI., *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Majma' al-Malik Fahd Li Tiba'at al-Mushaf al-Syarif, 1417 H), h. 588

⁴⁷ Muhammad al-Razi, *Tafsir al-Fakhr al-Razi*, Juz 30, (Cet. I; Bairut: Dār al-Fikr, 1981), h. 118

ilmiah pun tidak pernah sampai pada pendapat akhir dan disepakati, sehingga melakukan *tarjih*. terhadap salah satu pendapat merupakan jalan yang aman. Akan tetapi al-Razi, ketika terpaksa melakukan *tarjih*, memilih bahwasanya itu adalah hati. Ini dilakukan untuk menjelaskan bagaimana "turun ke hati" dimungkinkan meskipun yang diturunkan itu bahasa bukan hanya maknanya saja.. Selain al-Fakhr al-Razi masih banyak ulama yang menggunakan metode yang berbelit-belit ini.⁴⁸

Namun demikian, adalah al-Zamakhshari yang dapat menangkap dan menyadari adanya bisikan kejiwaan yang lembut. Melalui bisikan itu ia mampu menyingkapkan situasi yang gelap, dan menyelesaikan kerumitan. Sebab ia mengaitkan- firman-Nya: "bilisān ‘arabiyyin mubīn" dengan "nazala", dan memaknainya sebagai berikut.⁴⁹

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ لِّتُكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ

Artinya: dia (al-Qur‘an) dibawa turun ke hatimu oleh Jibril dengan bahasa Arab yang jelas agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan

Setelah itu, ia menjelaskan bagaimana proses penurunan ke hati dengan bahasa Arab yang menjelaskan itu. Ia mengatakan: "Seandainya dia orang non-Arab niscaya al-Qur‘an hanya diturunkan kepada pendengarannya semata bukan pada hatimu, sebab engkau hanya akan mendengarkan getaran-getaran suara dari huruf-huruf yang tidak kamu pahami maknanya, tidak kamu tangkap maknanya. Bisa jadi seseorang mengetahui banyak bahasa, namun apabila ia berbicara dengan bahasa yang pertama kali diajarkannya, bahasa dengan mana ia tumbuh, bahasa yang telah mendarah daging dengannya, hatinya pasti terkonsentrasi terhadap makna-makna kata yang diterimanya, dan hampir ia tidak menyadari kata-kata bagaimana kata-kata tersebut

⁴⁸ Amin al-Khuli, *Metode*, h. 80

⁴⁹ Amin al-Khuli, *Metode*, h. 81

terjadi. Sementara apabila ia berbicara dengan selain bahasa tersebut, sekalipun ia menguasainya, namun pertama-tama perhatiannya akan terarah ke kata-kata, baru kemudian ke maknanya. Inilah tafsir tentang al-Qur'an yang diturunkan kepada hatinya "karena ia diturunkan dengan bahasa Arab yang menjelaskan".⁵⁰

Dengan metode psikologis di dalam memahami kondisi pembicara dengan bahasa ibunya, dan kondisi pembicara dengan bahasa lainnya, al-Zamakhshari berhasil menguak gelapnya situasi, dan menyelesaikan masalah hingga bagi orang yang tidak merasakan bahwa sebenarnya ia menyelesaikan persoalan secara final sekalipun. Dengan demikian berargumen melalui ayat ini bahwa al-Qur'an diturunkan berdasarkan maknanya saja, tidak dengan lafalnya, tampak lemah.

Pengalaman psikologis tidak hanya diperlukan di dalam memahami ayat-ayat yang memunculkan perbedaan semacam ini saja, tetapi juga dalam ayat yang sama sekali tidak melahirkan perbedaan. Pengamatan psikologis bisa jadi akan mengangkat ke cakrawala keindahan, pantas mendapat *i'jāz* yang dibicarakan oleh langit. Tanpa pengamatan semacam ini makna akan menjadi kecil, tetap sederhana dan bersahaja, dan nyaris hati kurang berkenan di jiwa. Hubungan yang erat antara sastra dan pengalaman psikologis, akan memberikan pengaruh positif bahkan pada persoalan yang lebih besar mengenai masalah *i'jāz*.⁵¹

Relevansi antar sastra al-Qur'an dan jiwa sudah merupakan fakta historis yang ditunjukkan oleh perilaku para pendengar al-Qur'an pada masa Nabi yang menikmati pesona sastra al-Qur'an. Bahkan di antara mereka terdapat dengan suka rela masuk

⁵⁰ Abu al-Qāsim Mahmūd 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyāf 'an Haqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-aqāwīl*, Juz IV, tahkik 'Adil Ahmad Abd al-Mawjūd dkk. (Cet. I, t.tp.: Maktabat al-'Abiqah, 1997), h. 415

⁵¹ Amin al-Khuli, *Metode*, h. 80

Islam karena jiwanya merasa terpuaskan dengan dengannya. Dalam al-Qur'an terdapat tiga ayat yang secara langsung mengatakan bahwa ia adalah penawar hati.

Q.S. Yūnus/10: 57.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

Terjemahan: Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman.⁵²

Q.S. al-Isrā'/17: 82.

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

Terjemahan: Dan Kami turunkan dari Al Quran suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Al Quran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian.⁵³

Q.S. al-Fuṣṣilat/41: 44.

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَأَعْجَمِي وَعَرَبِيٌّ ۚ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ ۚ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ

Terjemahan: Dan jikalau Kami jadikan Al Quran itu suatu bacaan dalam bahasa selain Arab, tentulah mereka mengatakan: "Mengapa tidak dijelaskan ayat-ayatnya?" Apakah (patut Al Quran) dalam bahasa asing sedang (rasul adalah orang) Arab? Katakanlah: "Al Quran itu adalah petunjuk dan penawar bagi orang-orang mukmin. Dan orang-orang yang tidak beriman pada telinga mereka ada sumbatan, sedang Al Quran itu suatu kegelapan bagi mereka. Mereka itu adalah (seperti) yang dipanggil dari tempat yang jauh."⁵⁴

Kaitan antar al-Qur'an dan jiwa juga diungkap dalam hadis sebagai berikut

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh imam Ahmad (w. 241 H)⁵⁵

⁵² DEPAG RI., h. 315

⁵³ DEPAG RI., h. 437

⁵⁴ DEPAG RI., h. 779

⁵⁵ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz I, (Cet. I; Bairut: Alam al-Kitāb, 1998), h. 391. Al-Bāni menilai hadis ini sebagai hadis Shahīh, lihat Muhammad Nāsi al-Dīn al-Bāni, *al-Silsilah al-Ṣahīhah*, Juz I (Riyād: Maktabah al-Ma'arif, th), h. 383. Lihat pula Taqiy al-Dīn Ibnu Taymiyah, *al-Kalim al-Ṭayyib*, tahkik Nasir al-Dīn al-Bāni, (Cet. III; Bairut: al-Maktab al-Islāmi, 1977), h. 119

حَدَّثَنَا يَزِيدُ ، أَخْبَرَنَا فَضِيلُ بْنُ مَرْزُوقٍ ، حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ الْجُهَنِيُّ ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَا أَصَابَ أَحَدًا قَطُّ هَمٌّ وَلَا حَزَنٌ ، فَقَالَ : اللَّهُمَّ إِنِّي عَبْدُكَ ، ابْنُ عَبْدِكَ ، ابْنُ أَمَتِكَ ، نَاصِيَتِي بِيَدِكَ ، مَاضٍ فِي حُكْمِكَ ، عَدْلٌ فِي قَضَاؤِكَ ، أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ ، أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ ، أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ ، أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ ، أَنْ تَجْعَلَ الْقُرْآنَ رَبِيعَ قَلْبِي ، وَتُورِ صَدْرِي ، وَجَلَاءَ حُزْنِي ، وَذَهَابَ هَمِّي ، إِلَّا أَذْهَبَ اللَّهُ هَمَّهُ وَحُزْنَهُ ، وَأَبْدَلَهُ مَكَانَهُ فَرَحًا ، قَالَ : فَقِيلَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَلَا نَتَعَلَّمُهَا ؟ فَقَالَ : بَلَى ، نَبْغِي لِمَنْ سَمِعَهَا أَنْ يَتَعَلَّمَهَا .

Artinya: ... dari Abdullah berkata: Rasulullah saw bersabda: “seseorang tak akan dijangkiti rasa keresahan dan kesedihan kemudian ia berdoa (Ya Allah, sungguh aku ini adalah hamba-Mu, anak dari hamba-Mu, anak dari hamba perempuan-Mu, ubun-ubunku ada di tangan-Mu, ketentuan-Mu berlaku pada diriku, keputusan-Mu adil kepadaku, Aku memohon kepada-Mu dengan semua nama yang merupakan milik-Mu, nama yang engkau lekatkan sendiri untuk menamai diri-Mu, atau yang Engkau ajarkan kepada seseorang di antara hamba-Mu, atau yang Engkau turunkan dalam kitab-Mu, atau yang Engkau khususkan untuk diri-Mu dalam ilmu gaib di sisi-Mu, agar engkau menjadikan al-Qur'an sebagai penyejuk hatiku, cahaya dadaku, penghilang kesedihanku dan pelenyap keresahanku) kecuali Allah akan menghilangkan keresahan dan kesedihannya dan menggantinya dengan kegembiraan” salah seorang sahabat bertanya: “Bolehkah kami mempelajarinya?” Rasulullah menjawab “ya kami menginginkan bagi yang mendengarnya agar mempelajarinya”

Dalam Shahih al-Bukhari diceritakan bahwa Rasulullah pun ingin menikmati bacaan al-Qur'an dari orang lain.⁵⁶

حدثنا صدقة أخبرنا يحيى عن سفيان عن سليمان عن إبراهيم عن عبيدة عن عبد الله . قال يحيى بعض الحديث عن عمرو بن مرة قال : قال لي النبي صلى الله عليه وسلم (اقرأ علي) . قلت اقرأ عليك أنزل ؟ قال (فإني أحب أن أسمع من غيري) . فقرأت عليه سورة النساء حتى بلغت { فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا } قال (أمسك) . فإذا عينا تذر فان .

Artinya, “Dari Amru bin Murrah berkata, “Suatu ketika, Rasulullah saw. meminta Aku agar membacakan al-Qur'an kepadanya., "saya berkata Bagaimana mungkin Aku membacakan sedang al-Qur'an diturunkan kepadamu ya Rasulullah ? "Saya ingin mendengarnya dari orang lain" ungkap beliau. Maka,

⁵⁶ Al-Bukhari, *al-Jami' al-Sahih al-Mukhtasar*, Juz IV (Cet. III; Bairut: Dar Ibn Kašir, 1987), h.1673

saya pun membacakan surah an-Nisaa'. Ketika sampai pada ayat yang berbunyi, "Maka bagaimanakah (halnya orang kafir nanti), apabila kami mendatangkan seseorang saksi (rasul) dari tiap-tiap umat dan kami mendatangkan kamu (Muhammad) sebagai saksi atas mereka itu (umatmu)..". Rasulullah pun berkata "tahan! (cukup)". ternyata air mata Rasulullah sedang bercucuran

Ketenangan bukan saja diturunkan kepada individu bahkan pada jamaah yang membaca al-Qur'an:⁵⁷

عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ...وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده ...

Artinya: Tidak berkumpul suatu kaum di rumah Allah dan mereka membaca kitab Allah dan mempelajarinya kecuali diturunkan pada mereka ketenangan, diliputi rahmat dan dikelilingi oleh malaikat dan disebut oleh Allah

Bahkan awan pun tertarik dengan bacaan al-Qur'an seperti diceritakan dalam Shahih Muslim:⁵⁸

وحدثنا يحيى بن يحيى أخبرنا أبو خيثمة عن أبي إسحاق عن البراء قال : كان رجل يقرأ سورة الكهف وعنده فرس مربوط بشطنتين فتغشته سحابة فجعلت تدور وتدنو وجعل فرسه ينفر منها فلما أصبح أتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال تلك السكينة تنزلت للقرآن

Artinya : ...dari al-Barrā, berkata: Seorang lelaki sedang membaca Surah Al-Kahfī, di sisinya seekor kuda yang terikat dengan dua tali, maka awan pun datang menyelubungi, mengitari dan menghampirinya, sehingga kudanya lari, pagi-pagi beliau mendatangi Nabi saw. dan menceritakan kejadian tersebut, maka bersabda Nabi : Itu adalah ketenangan yang turun disebabkan bacaan Al-Qur'an,

Al Quran pun mengandung mukjizat sebagai obat penenang bagi siapa yang ditimpa kecemasan, gelisah, sukar tidur, dan dibayang-bayangi oleh pikiran buruk. Syekh Abi Qasim Al Qusyairi⁵⁹ merasa sedih karena putra tersayanganya sakit keras. Ketika sedang tidur, ia bermimpi ketemu Rasulullah saw. Ia mengeluhkan

⁵⁷Muslim bin Hajjāj al-Naisabūri, *Ṣaḥih Muslim*, tahkik Fuad al-Bāqī, Juz IV (Bairut: Dār Ihyā' al-Turāṡ al-Arabi), h.2074

⁵⁸Muslim bin Hajjāj al-Naysabūri, *Ṣaḥih Muslim*, h. 1/541

⁵⁹<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=64489>
diakses 13 Juli 2014, al-Maktabah al-Syāmilah versi 3.61, *Fatāwa al-Syabakat al-Islamiyah*,

keadaannya kepada Rasulullah saw. Bagaimana usahamu dengan ayat-ayat penyembuhan (syifa?),“ tanya Rasulullah saw. Ketika bangun ia berpikir tentang ayat-ayat penyembuhan itu. Dia menemukan 6 (enam) ayat tersebut dalam kandungan Al Quran yaitu tiga telah disebutkan pada diatas dan berikutnya adalah:

QS. 9:14

... وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ

Terjemahan: ...serta melegakan hati orang-orang yang beriman.⁶⁰

QS. 16:69

...يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Terjemahan: ... Dari perut lebah itu ke luar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan.⁶¹

QS. 26:80

وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي (٨٠)

Terjemahan: dan apabila aku sakit, Dialah Yang menyembuhkan aku.⁶²

Segera ia membacakan ayat-ayat tersebut kepada anaknya dan ternyata ia seakan terlepas dari belenggu ikatan yang memberatkan.

Seorang lelaki menceritakan perihalnya kepada Abdullah bin Mas'ud , “Wahai Ibnu Mas'ud! Sudah lama aku menderita. Makanku tidak enak, tidurku tidak nyenyak, dan hatiku selalu gelisah.“ Laksana seorang dokter yang teramat ahli, Abdullah bin Mas'ud langsung berkata, “Kalau demikian keadaanmu, maka aku nasehatkan agar engkau melakukan tiga perkara :

⁶⁰ DEPAG RI., h. 280

⁶¹ DEPAG RI., h. 412

⁶² DEPAG RI., h. 579

Pertama bacalah Al Quran. Kalau kamu tidak bisa membacanya, cukup mendengarkan dan hayati maknanya.

Kemudian yang kedua hadiri tazkirah agama.

Dan ketiga, bawa hatimu berkhawatir di malam sepi dengan melakukan shalat tahajjud. Insyaallah penderitaanmu akan berakhir.

Baru saja lelaki itu mendengar resep yang teramat mujarab dari salah seorang sahabat dekat Rasulullah saw. ini hatinya mulai tenang, dan wajahnya nampak ceria, bersegera pulang ke rumahnya. Dia ambil mushaf Al Quran yang memang sudah lama tidak dibacanya itu. Pelan-pelan tapi pasti. Tiap ayat demi ayat yang dibacanya, hatinya bertambah lega. Akhirnya bukan saja rasa dukacitanya sirna, tapi ia menjadi ketagihan membaca Al Quran.

Seperti dilansir pada situs <http://www.arahmah.com/>⁶³ Dr. Al Qadhi, melalui penelitiannya yang panjang dan serius di Klinik Besar Florida Amerika Serikat, berhasil membuktikan hanya dengan mendengarkan bacaan ayat-ayat al-Qur'an, seorang Muslim, baik mereka yang berbahasa Arab maupun bukan, dapat merasakan perubahan fisiologis yang sangat besar.

Penurunan depresi, kesedihan, memperoleh ketenangan jiwa, menangkal berbagai macam penyakit merupakan pengaruh umum yang dirasakan orang-orang yang menjadi objek penelitiannya. Penemuan sang dokter ahli jiwa ini tidak serampangan. Penelitiannya ditunjang dengan bantuan peralatan elektronik terbaru untuk mendeteksi tekanan darah, detak jantung, ketahanan otot, dan ketahanan kulit terhadap aliran listrik. Dari hasil uji cobanya ia berkesimpulan, bacaan Alquran

⁶³<http://www.arahmah.com/read/2012/06/26/21226-penelitian-ilmiah-pengaruh-bacaan-al-quran-pada-syaraf-otak-dan-organ-tubuh-lainnya-subhanallah-menakjubkan.html>, di akses pada tgl 5 Mei 2014

berpengaruh besar hingga 97% dalam melahirkan ketenangan jiwa dan penyembuhan penyakit.

Penelitian Dr. Al-Qadhi ini diperkuat pula oleh penelitian lainnya yang dilakukan oleh dokter yang berbeda. Dalam laporan sebuah penelitian yang disampaikan dalam Konferensi Kedokteran Islam Amerika Utara pada tahun 1984, disebutkan, al-Qur'an terbukti mampu mendatangkan ketenangan sampai 97% bagi mereka yang mendengarkannya.

Kesimpulan hasil uji coba tersebut diperkuat lagi oleh penelitian Muhammad Salim yang dipublikasikan Universitas Boston. Objek penelitiannya terhadap 5 orang sukarelawan yang terdiri dari 3 pria dan 2 wanita. Kelima orang tersebut sama sekali tidak mengerti bahasa Arab dan mereka pun tidak diberi tahu bahwa yang akan diperdengarkannya adalah al-Qur'an.

Penelitian yang dilakukan sebanyak 210 kali ini terbagi dua sesi, yakni membacakan al-Qur'an dengan *tartil* dan membacakan bahasa Arab yang bukan dari al-Qur'an. Kesimpulannya, responden mendapatkan ketenangan sampai 65% ketika mendengarkan bacaan al-Qur'an dan mendapatkan ketenangan hanya 35% ketika mendengarkan bahasa Arab yang bukan dari al-Qur'an. Al-Qur'an memberikan pengaruh besar jika diperdengarkan kepada bayi. Hal tersebut diungkapkan Dr. Nurhayati dari Malaysia dalam Seminar Konseling dan Psikoterapi Islam di Malaysia pada tahun 1997. Menurut penelitiannya, bayi yang berusia 48 jam yang kepadanya diperdengarkan ayat-ayat al-Qur'an dari tape recorder menunjukkan respons tersenyum dan menjadi lebih tenang.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan rumusan masalah yang telah dikemukakan di bab I dapat disimpulkan bahwa

1. a. Al-Qur'an sebagai wahyu telah memikat generasi awal untuk mendengarkan dan membacanya. Respon yang diberikan oleh para pendengar dan pembacanya pun beragam. Mereka menikmati sastra Al-Quran layaknya bahkan melebihi sastra lisan biasa yang lebih dulu hadir ketika itu. Ketertarikan psikologis ini membuktikan bahwa Al-Qur'an sarat dengan nilai nilai sastra yang agung yang sekaligus menjadi pilar utama kemukjizatan Al-Qur'an. Al-Qur'an periode awal yang masih berbentuk lisan berdampak pada relasi antara bacaan dan pendengar lebih berarti dan artikulatif, ketimbang relasi antara teks dan pembaca ketika Al-Qur'an telah menjadi mushaf atau tulisan.

b. Secara umum penyusunan tatabahasa Arab menggunakan tiga metode:

- 1) Metode yang pertama, *simā'*, dilakukan dengan jalan mendengarkan secara langsung perkataan ahli Al-Qur'an atau *Qurra'*, dan penduduk pedalaman yang bisa dipertanggungjawabkan kefasihannya. Puisi-puisi Badui dan perkataan mereka ditelaah untuk kemudian dijadikan sebagai teori atau kaidah secara induktif.
- 2) Metode yang kedua, yaitu *ta'līl*, menyatakan adanya penyebab ('illat) dalam *i'rāb*, misalnya mengapa *fā'il* dirafa'

- 3) Metode yang ketiga, yaitu *qiyās* (analogi), yaitu membuat ukuran atau kaidah dari perkataan orang Arab kemudian menerapkannya dalam kasus yang lainnya. Hal ini adalah sesuatu yang lazim karena landasan utama penyusunan kaidah nahwu dan sharaf adalah *qiyās*. Dari konsep *qiyās* ini kemudian muncul istilah *syāz* (janggal) bagi perkataan yang tidak sesuai dengan ukuran atau kaidah *qiyās*. *Syāz* dapat pula terjadi pada bacaan Al-Qur'an atau qira'ah sehingga Sibawaehi salah seorang pakar bahasa Arab yang banyak menolak qira'ah yang ia anggap *syāz* (janggal)
- c. Pada abad belakangan ketika nahwu telah mencapai tahap kematangannya muncul Ibnu Maḍḍā' yang memberikan kritik tajam terhadap para linguist sebelumnya yang dianggap telah terpengaruh oleh logika Yunani dan memperumit ilmu nahwu.
- d. Perbedaan yang mencolok antara balaghah dan stilistika, adalah bahwa kaidah-kaidah ilmu balaghah statis, tidak mengalami perubahan. Dalam balaghah pemilihan beberapa kalimat tidak terlepas dari kaedah-kaedah sebagaimana halnya kaidah ilmu nahwu (sintaksis) sehingga kalimat yang tidak sesuai dengan kaidah tersebut dianggap suatu kesalahan. Stilistika mengkaji fenomena bahasa ; yaitu dengan melihat dan menjelaskan perubahan-perubahan serta fenomena-fenomena tersebut berdasarkan maksud penutur dan kesan pendengar dan pembacanya, tanpa menghakimi apakah fenomena tersebut salah atau benar. Di samping itu, karena memang stilistika menggunakan dua teori yang berlawanan yaitu ekuivalensi dan deviasi. Implikasinya, ketika menyimak suatu teks, kesesuaian dan penyimpangan kalimat yang ada di dalamnya dapat diungkap.

2. a. Hadis-hadis yang diriwayatkan Aisyah secara sanad sahih, meskipun ada tuduhan *tadlis* terhadap salah seorang periwayatnya yaitu Hisyam bin Urwah. Hal ini sesuai dengan kalimat al-Suyuti bahwa hadis itu telah memenuhi syarat Bukhari Muslim. Adapun hadis-hadis Usman r.a dianggap sanadnya terputus dengan alasan yang tidak jelas sehingga dianggap dhaif, meskipun setelah penulis melakukan penelusuran terhadap periwayatnya ternyata dapat dipercaya. Adapun dari segi matan, pada umumnya ulama menganggapnya janggal

b. Deviasi linguistik adalah hal yang lumrah dalam sastra, bahkan bahasa sastra itu sendiri adalah sebuah penyimpangan dari bentuk biasa atau umum. Al-Qur'an sebagai kitab suci yang sarat dengan nilai sastra tentu tak lepas pula dari keunikan tersebut. Terdapat beberapa ranah deviasi dari konvensi gramatika dalam Al-Qur'an namun dalam tulisan ini hanya dikemukakan ranah *nahwu* dan *sarf*. Disini penulis pun membagi dua kategori deviasi yaitu kategori ringan berupa; pemanfaatan potensi dan kemampuan bahasa secara inovatif dan kategori tingkat berat; penyimpangan dari konvensi yang berlaku. Untuk kategori tingkat ringan telah banyak dibahas oleh para pengkaji Al-Qur'an tanpa menimbulkan banyak polemik, namun untuk kategori berat terdapat beberapa pandangan yang berbeda. Adapun komentar para pengkaji Al-Qur'an tentang deviasi yang terjadi terutama yang masuk kategori berat, kebanyakan dari mereka hanya berusaha mencari pembenarannya lewat kaidah bahasa Arab maupun kaidah penulisan bahkan mencari versi qira'ah lain yang sesuai dengan kaidah bahasa. Dalam hal ini tak seorangpun yang secara tegas -sepanjang penelusuran penulis- yang mengatakan bahwa deviasi tersebut adalah salah satu bentuk kesusteraan Al-Qur'an.

3. Deviasi dari konvensi gramatika yang terdapat dalam Al-Qur'an bukan sekedar ingin tampil beda, namun lebih dari itu deviasi tersebut menyimpan makna yang dalam. Dilihat dari sudut semiotik, deviasi linguistik tersebut memberi tanda bahwa Al-Qur'an adalah pembebas dari segala macam budaya mengungkung, Al-Qur'an berjalan seiring dengan dinamika sosial dan Al-Qur'an merupakan pelipur hati.

B. Implikasi Penelitian

Berdasarkan kesimpulan diatas, penulis mengemukakan implikasi penelitian sebagai berikut:

1. Melihat begitu urgennya mendekati Al-Qur'an lewat kacamata sastra, sehingga jika ingin menafsirkan Al-Qur'an maka terlebih dahulu yang harus dilakukan adalah merenggut nilai sastranya, menyusul kemudian kedudukannya sebagai kitab petunjuk. Bukankah Al-Qur'an pada dasarnya diturunkan ke hati?

2. Kaidah gramatika bahasa Arab disusun jauh setelah Al-Qur'an turun. Kaidah ini disusun pada awalnya membantu orang 'ajam agar terhindar dari kesalahan dalam membaca Al-Qur'an sekaligus untuk menjaga kemurnian Al-Qur'an. Dengan demikian tidaklah pantas kaidah itu menghakimi Al-Qur'an. Kaidah bahasa Arab disusun berdasarkan penalaran induktivisme dari beberapa kasus kemudian ditarik suatu generalisasi. Metode ini tentu saja memiliki banyak kelemahan karena tidak menyentuh seluruh kasus atau bersifat reduksionis, belum lagi jika melihat keabsahan data yang diambil.

3. Ilmu balagh tampaknya harus bersaing dengan ilmu yang relatif baru yaitu *ilm al-uslub* dengan segala keunggulannya. Kejayaan ilmu balagh akan surut jika tidak ditata ulang, sehingga diperlukan redefinisi dan reformulasi.

4. Status sahih yang disandang hadis Usman r.a. dan Aisyah r.a. bisa berdampak besar jika tidak dilakukan penakwilan. Jika dahulu belum banyak orang yang dapat mengakses hadis tersebut, namun di era keterbukaan informasi saat ini, hal itu bukan lagi sebuah kendala. Kita tidak bisa memandang remeh hadis tersebut hanya karena tidak terdapat dalam kitab-kitab hadis yang prestisius (mu'tabarah). Demikian pula ilmu hadis klasik harus selalu dikembangkan karena telah terbukti memiliki kelemahan epistemologis. Mungkin tawaran teori *common link* yang dicetuskan oleh Joseph Schacht dan Juynboll demikian pula *isnad cum matan analysis* dari Harald Motzki layak untuk dipertimbangkan untuk melengkapi kekurangan metode ilmu hadis klasik.

5. Klaim adanya kesalahan gramatikal dalam Al-Qur'an adalah klaim yang tidak logis. Klaim itu muncul karena kesalahan dalam menggunakan paradigma keilmuan. Al-Qur'an sebagai kitab sastra paling agung harus pula dilihat dari segi sastra. Walaupun dilihat dari paradigma gramatikal dan melihat adanya kesalahan maka yang harus didiagnosis adalah perangkat ilmu itu sendiri karena dia terlahir belakangan. Deviasi gramatikal harus dicari maknanya karena ia muncul bukan tanpa maksud dan tujuan. Membaca Al-Qur'an bukan saja membaca teksnya yang tampak namun juga teks yang tidak terlihat dan bersemayam di balik teks.

C. Rekomendasi

1. Setelah penulis menelaah Al-Qur'an dari sudut sastra, maka semakin tampaklah bagi penulis urgensi dan signifikansi pendalaman Al-Qur'an melalui sastra. Di IAIN maupun UIN terdapat jurusan yang khusus mempelajari al-Quran, di lain pihak terdapat pula jurusan yang khusus mempelajari sastra Arab. Kedua jurusan tersebut seakan-akan berjalan sendiri-sendiri padahal disiplin ilmu Al-Qur'an menurut hemat

penulis, tidak bisa dipisahkan dari disiplin sastra, begitu pula disiplin sastra Arab banyak diilhami oleh sastra Al-Qur'an. Dengan demikian ke depan sebaiknya jurusan yang mendalami Al-Qur'an harus pula dibekali dengan pengetahuan sastra yang mumpuni dan bukan sekedarnya begitu pula sebaliknya.

2. Ilmu sastra sangat erat kaitannya dengan filsafat, bahkan keduanya diibaratkan dua sisi mata uang yang tidak mungkin dipisahkan. Jurusan sastra di IAIN mulai dari S1 sampai S3 ternyata kurang mendapat pencerahan filsafat. Demikian pula pengenalan terhadap sastra barat atau moderen kurang mendapat perhatian. Hal ini membuat ilmu sastra kurang menarik bahkan dianggap kurang bermanfaat. Padahal beberapa maestro Islamic studies kaliber dunia yang disegani berangkat dari sastra. Sebutlah misalnya Nasr Abu Zayd, Arkoun, Hassan Hanafi, bahkan di Indonesia ada Nurkholis Majid. Dengan demikian diperlukan orientasi kurikulum untuk dengan melibatkan orang-orang yang memiliki kompetensi di bidang sastra, baik sastra secara umum maupun sastra Arab secara khusus. Demikian pula penambahan bobot filsafat di jurusan sastra Arab terutama filsafat bahasa yang semakin berkembang dan semakin trendy akhir-akhir ini.

3. Terkait dengan literatur, penulis merasakan kurangnya koleksi buku-buku linguistik dan sastra di perpustakaan UIN Alauddin. Jika ini tidak mendapat perhatian maka sudah barang tentu akan menjadi kendala tersendiri dalam upaya meningkatkan wawasan kesusastraan bagi mahasiswa jurusan sastra.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

Abd al-Maṭṭlab, Muhammad, *al-Balāḡah wa al-Uslūbiyah*, Cet. I, Mesir: al-Syirkat al-Misriyah al-Alamiyah li al-Nasyr, 1993

Abd al-Qādir, Hamid, *al-Islām Ḥuhūruh wa Intisyāruh fī al-‘Ālam*, Cet. II; Mesir: Dār al-Nahḍah, t.th

Abd al-Rahmān, Afīf, *al-Adab al-Jāhili fī Aṣṣār al-Darisīn Qadīman wa Hadīsan*, Cet. I; Beirut: Dār al-Fikr, 1987

Abd al-Wahhāb, Ahmad ibn *Nihāyat al-‘Arab fī al-Adab*, juz XVI Cet. I; Dār al-Kutub wa al-Waṣāiq al-Qawmiyah, t.th

Abd al-Wāhid, Ali, *Fiqh al-Lughah*. Mesir: Lajnah al-Bayn al-‘Arab, 1962

Abduh, Muhammad, *Tafsīr Al-Qur’an al-Hakīm, Tafsīr al-Manār* Juz VI, Cet. II; Mesir: Dār al-Manār

Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-interkoneksi*, Cet. III; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012

Abdul Qadir, Husen, *Fann al-Balāḡah*, Beirut : ‘Ālam al-Kutub, 1984

Abu Adūs, Yusuf, *Madkhal ilā al-Balāḡat al-Arabiyah*, Cet. I; Ammān: Dār al-Muyassarrah, 2007

Abū Hassān Jamāl, *Dirasah ma Ruwiya an Uṣman fī Sya’n Lahn al-Quran* artikel _____, <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=75989>

Abu Hayyān, *al-Bahr al-Muhīt*, juz III, ditahkik oleh ‘Adil Ahmad Abd al-Maujūd dkk. Cet.I: Baerut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1993

Abu Zaid, Nasr Hamid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema Yogyakarta: LKiS, 2003

_____, *al-Ittijāh alqli fī al-Tafsīr Dirasah Qadiyah al-Majāz ind al-Mu’tazilah*, Cet. III; Beirut: Dar al-Tanwīr, 1993

_____, *Maḥmū al-Nash: Dirasat fī Ulūm Al-Qur’an*, Cet. II; Beirut: al-Markaz al-Ṣaqafī al-Arabī, 1994

al-Afgāni, Saīd, *Min Tārikh al-Nahw al-Arab*, Kuwait: Maktabah al-Falāh, t.th

al-Andalūsī, Abu Muhammad Abd al-Haqq bin Galib bin Aṭiyyah, *al-Muharrar al-Wajīz*, ditahkik oleh Abd al-Salām, Juz II, Cet. I, Baerut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2001

- al-Anṣari, al-Imām Ibn Hisyām, *Mugniy al-Labīb an Kutub al-A'arib*, ditahkik oleh Muhammad Muhy al-dīn 'Abd al-Hamīd, Juz I Bayrūt: al-Maktabah al-'Aṣriyah, t.th
- al-Asqallānī, Abū al-Faḍl Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar, *Tahzīb al-Tahzīb*, Juz VII, Cet. I; India: Dairat al-Ma'arif al-Nizāmiyah, 1326 H
- _____, *Taqrīb al-Tahzīb*, Cet.I; Suria: Dār al-Rasyīd, 1989
- _____, *Tabaqāt al-Mudallisīn* Cet. I; Ammān: Maktabah al-Manār, 1983
- _____, *Lisān al-Mīzān*, VII Cet. III; Beirut: Muassasah al-A'lami li al-Maṭbūāt, 1983
- _____, *Tahzīb al-Tahzīb*, Juz IX, Cet. I; India: Dairat al-Ma'arif al-Nizāmiyah, 1326 H
- _____, *Fath al-Bāri ala Syarh al-Sahīh al-Bukhārī, Kitāb al-A'yān wa Ahl al-Ilm*, juz II,
- al-Saqā', Musthofa dan Ibrahim ed., *Al-Sirah al-Nabawiyah*, Kairo: al- Abyari
- al-Zahabi, Ibn Utsman, *Tārīkh al-Islām wa Wafāyat al-Masyāhir wal A'lām, al-Sirah an-Nabawiyah*, ed. Umar Abd al-Salam Šamuri, Beirut, 1987, h.144; Ibn al Ašir, *al-Kāmil fī al-Tarikh*, Beirut, 1979
- al-Bagdādi, Ahmad Abu Bakr Al-Khatib, *Tārīkh al-Bagdādi*, II Cet. II; Beirut: Dār – al-Garb al-Islāmi, 2002
- al-Bāni, Muhammad Nāsir al-Dīn, *al-Silsilah al-Šahīhah*, Juz I Riyād: Maktabah al-Ma'arif, th,
- al-Bāqillānī, Abū Bakr Ibn al-Ṭayyib, *Al-Intiṣār li Al-Qur'an*, ditahkik oleh Muhammad 'Iṣām al-Quḍāt, Jilid II, Cet.: I, Bayrut: Dār Ib Hazm, 2001
- _____, *I'jāz al-Qur'ān*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th
- al-Bukhārī, Muhammad bin Ismāīl Abu Abdillāh, *al-Jāmi' al-Šahīh al-Mukhtaṣar*, Juz IV Cet. III; Beirut: Dar Ibn Kašīr, 1987, h.1673
- _____, *al-Jāmi' al-Šahīh al-Mukhtaṣar* ditahkik oleh Mustafa Dib, Juz V, Cet.; V, Beirut: Dār Ibn Kašīr, 1987
- _____, *al-Tārīkh al-Kabīr*, ditahkik oleh al-Sayyid Hasyim al-Nadwi, Jilid II Beirut: Dār al-Fikr, tt
- al-Danī, Abu Amru, *al-Muqni' fī Ma'rifat Marsum Maṣāhif Ahl al-Amṣār*, ditahkik oleh Nawrah Binti Hasan, Cet. I; Riyad: Dār al-Tadamuriyah, 2010
- al-Dāyah, Fayiz *'Ilm al-Dilālah al-Arabiyah al-Nazriyah wa al-Taṭbīq*. Cet. II; Baerut: Dār al-Fikr al-Mu'āšir, 1996

- al-Dimasyqi, Tāhir al-Jazāiri, *Tawjīh al-Naẓr ila Uṣūl al-Aṣar* ditahkik oleh Abd al-Fattāh, Juz I, Cet.; I, Halb: Maktabah al-Maṭbūāt al-Islamiyah, 1995
- al-Falūji, Akram bin Muhammad bin Ziyād, *al-Mu'jam al-Ṣagīr li Ruwāt al-Imām ibn Jarīr al-Tabari*, Jilid II, Cet.; I, Kairo: Dār Ibnu Affān, 2005
- _____, *Mu'jam syuyūkh al-Ṭabari allāzīna rawā anhum fī Kutubih al-Musannadah al-Maṭbū'ah*, Cet.; I, Kairo: Dār Ibnu Affān, 2005
- al-Farrā', Abu Zakariyā' Yahya bin Ziyād, *Ma'āni Al-Qur'an*, Cet. I; Mesir: Dar al-Misriyah, t.th
- al-Faruqi, Ismail Raji *Seni Tauhid Esensi dan Ekspresi Estetika Islam*, terjemahan Hartono Hadikusumo, Cet. I; Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1999
- al-Fayyad, Muhammad, *Derrida*, Cet. IV; Yogyakarta: LKIS, 2011
- al-Hamawi, Taqiy al-Dīn Abi Bakr Ali bin Abdillāh *Khazānat al-Adab Gāyat al-'Arab*, Juz I, Cet. I; Beirut: Dā wa Maktabah Hilāl, 1987
- al-Jahiz, Amru bin Bahr, *al-Bayān wa al-Tabayīn* Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1423 H
- al-Juhaesyi, Hilāl Ali Mahmūd, *al-Udūl al-Ṣarfī fī Al-Qur'an al-Karīm Dirāsah Dilāliyah* Disertasi Fakultas Adab Universitas Mousul
- al-Jundī 'Ali, *Fī Tārīkh al-Adab al-Jāhilī*, Cet I; Kairo: Maktabah Dār al-Turāṣ, 1991
- al-Jurjānī, Abd al-Qahir, *Dalāil al-I'jāz*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th
- al-Khīn, Mustafa Said, *Aṣar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Usūliyah fī ikhtilāf al-Fuqahā'*, Kairo: Muassasat al-risalah, 1972
- al-Khuli, Amin dan Nashr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, Terj. Khairon Nahdiyyin, Cet. I; Yogyakarta: Adab Press, 2004
- al-Makhzūmi, Mahdi, *Madrasat al-Kūfah wa Manhajūha fī Dirāsāt al-Lughah wa al-Nahw*, Cet. II; Mesir: Mustafa al-Bābi al-Ḥalabi, 1958,
- al-Maktabah al-Syāmilah versi 3.61, *Fatāwa al-Syabakat al-Islamiyah*,
- al-Mousuli, Abi al-Fath Diyā' al-Dīn Nasrullah bin Muhammad, *al-Muṣul al-Sā'ir fī Adab al-Kātib wa al-Syāir*, Juz II, Beirut: al-Maktabah al-Asriyah, 1995
- al-Marāgi, Ahmad Mustafa, *Tārīkh 'Ilm al-Balāghah wa al-Ta'rīf bi Rijaliha* Cet I, Mesir: Mustāfa al-bāni al-Halabī, 1950
- al-Mizzī, Jamāl al-Dīn Abī al-Hajjāj Yūsuf, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, jilid XXX. Bairūt: Mu'assasah al-Risālah, 1992
- al-Musaddi, Abd Salam, *al-Uslubiyah wa al-Uslūb* Tunis: al-Dār al-Arabiyyah

- al-Nahhās, Abu Ja'far *I'rāb Al-Qur'an*, ditahkik oleh Abd al-Mun'im, Juz III Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1421 H
- al-Nawawi, Abu Zakariya Muhy al-Dīn Yahya bin Syarf, *Tahzīb al-Asmā'* Jilid I Baerut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- al-Naysabūri, Muslim Ibn Hajjāj Abu al-Husayn al-Qusyayri, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ditahkik oleh Fuād al-Bāqī, Juz I, Beirut: Dār Ihyā al-Turāṣ al-Arabi
- al-Qurṭubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, ditahkik oleh al-Burduni, Juz XI, Cet. II; Kairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyah, 1964
- al-Rāfi'i, Musafa Ṣādiq, *I'jāz al-Qur'ān wa al-Balāgat al-Nabawiyah*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Nabawī, t.th.
- al-Rāfi'i, Musafa Ṣādiq, *Tarikh al-Adab al-Arabi*, Juz I Cet. II; Kairo: Dār al-Kitā al-Arabi, t.th
- al-Rāzi, Abd al-Rahmān bin Abi Hatim Muhammad Idrīs Abu Muhammad, *al-Jarh wa al-Ta'dīl*, Cet. I; Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṣ al-Arabi, 1952
- al-Rāzi, Abu Hātim Ahmad, *Kitāb al-Zīnah fī al-Kalimāt al-Islamiyah al-Arabiyah*, ditahkik oleh Husayn al-Hamdāni Cet. I; Sana'a: Markaz al-Dirāsāt wa al-Buh-ṣ al-Yumnā, 1994
- al-Rāzī, Muhammad Fakhr al-Din, *Tafsīr al-Rāzi*, Juz XI, Cet. I; Baerut: Dār al-Fikr, 1981
- al-Sīrāfi, Al-Hasan bin Abdullah ditahkik oleh Taha Muhammad al-Zaeni, *Akhbār al-Nahwiyyīn al-Baṣariyyīn*, Mesir: Mustafa al-Bābi al-Halabī, 1966
- al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān, *al-Itqān fī Ulūm Al-Qur'an* ditahkik oleh Markaz al-Dirāsāt Al-Qur'aniyah, Juz VI, Arab Saudi: Majma al-Malik Fahd li Tibā'at al-Muṣḥaf al-Syarīf, t.th
- _____, *al-Itqān fī Ulum Al-Qur'an*, ditahkik oleh Muhammada Abu al-Fadl Ibrahim, III, Mesir: Al-Hay'at al-Misriyah al-Ammah, 1974
- _____, *Mu'tariq al-Aqrān fī I'jāz Al-Qur'an*, Juz I, Cet. I; Dar al-Ktub al-Ilmiyah, 1998
- al-Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad bin al-Qasim, *al-Mīlal wa al-Nihal*, juz I, Cet.III; Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993
- al-Syarqawi, Effat, *Filsafat Kebudayaan Islam*, Terjemahan Ahmad Rafi Usmani Bandung: Pustaka, 1996
- al-Syāyib, Ahmad, *al-Uslūb*, Cet. XII; Mesir: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 2013

- al-Ṭabarī, Abu Ja'far Muhammad Bin Jarir *Tafsīr al-Ṭabarī Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, ditahkik oleh Mahmud Muhammad Syākir, Jilid IX, Cet. II; Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, t.th
- _____, *Tārikh al-Umam wa al-Mulk*, Jilid II Kairo: al-Husainiyah, t.th
- al-Tamīmi, Muhammad bin Ḥibbān bin Ahmad Abu Ḥātim *al-Ṣiqāt*, Jilid VI, Cet. I; Beirut: Dār al-Fikr, 1975
- Al-Thahtāwiy, *Nasy'at al-Nahw* td
- al-Udwāni, Abd al-Azīm bin Wāhid bin Zafīr bin Abi al-Isba', *Tahrir al-Tahbīr fi Sīna'at al-Syī'r wa al-Naṣr*, tp.: Lajnah ihyā al-Turās al-Islāmi, tt
- Al-Wāqidi, *Kitāb al-Magāzi* ed Maisden Johnes, London, 1966, jilid 11
- al-Zahabi, Al-Imām al-Hāfīz Syams al-Dīn Muhammad bin Ahmad, *Mizān al-I'tidāl fi naqd al-Rijāl*, Jilid V, Cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1995
- _____, *Tazkirat al-Huffāz*, Jilid I, Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1998
- Al-Zahabi, *Tārikh al-Islām* maktabah syamilah.
- al-Zamakhshari, Abu al-Qāsim Mahmūd 'Umar, *al-Kasysyāf 'an Haqāiq Gawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-aqāwīl*, Juz IV, ditahkik oleh 'Adil Ahmad Abd al-Mawjūd dkk. Cet. I, t.tp.: Maktabat al-'Abiqah, 1997
- al-Zarkasyi, Abu Abdullah Badr al-Din Muhammad, *al-Burhan fi Ulūm Al-Qur'an*, Juz III, Cet. I; Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyah isa al-Bāni al-Halabi, 1957
- al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad bin Abdullah, *al-Burhān fi ulum Al-Qur'an*, Dar al-Ma'rifah, Beirut, 1977
- al-Zarqani, Muhammad Abd al Azim, *Manahil al-Irfan fi Uhum al Qur'an*, juz. II, Kairo : Isa al Babi al Halabi wa Syurakā'uh, t. tp.
- al-Ziyyāt, Ahmad Hasan, *Tārikh al-Adab al-'Arabī*, Cet. I; Kairo: Dār al-Nahḍah
- al-Zubaidi, Muhammad ibn al-Hasan, *Ṭabaqāt al-Nahwiyyin wa al-Lugawiyyin*, Cet III; Kairo: Dar al-Ma'ārif, t.th,
- Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* , Cet. I; Ciputat: PT Pustaka Alvabet, 2013
- Amin, Kamaruddin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, Cet. I; Jakarta : Penerbit Hikamah, 2009
- Arkoun, Muhammad, *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, Cet. I; Bandung: Pustaka, 1998,
- AS Hornby, *Oxford Advanced Learner Dictionary of Current English*, Cet. XXIII, New York: Oxford University Press, 1986

- Ayyad, Syukri Muhammad, *Mabadi' Ilmu al Uslub al Arabi*, t. tp., International Press, t. th.
- Bint al-Syati' 'Āisyah' Abd al-Rahman, *al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qur'ān al-Karīm* Juz I Cet. VII; Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1990
- _____, *Tafsir Bintusy-Syathi'*, terj. Mudzakkir Abdussalam, Cet. I; Bandung: Mizan, 1996,
- Boullata, Issa' J, *The Rethorical Interpretation of the Qur'an and Related Topics*, dalam Andrew Rippin ed *Approaches to the History of The Interpretation of the Qur'an*, London: Clarendon Press, 1986
- Burton, Jhon, *Linguistic errors in the Qur'ān'*, Journal of Semitic Studies, XXX, 2, 1988
- Chapman, Raymond, *Structural and Literature, An Introduction to Literary Stylistic*, London : Edward Arnold, 1993
- Comte, Auguste, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, terj. Harriet Martineau, Vol III, Kitchener: Bathoche Books, 2000
- Cook, Michael, *Muhammad* Oxford University Press, 1983
- Culler, Jonathan, *The Pursuit of Sign, Semiotics, literature, deconstruction*, London: Routledge, 2005
- Daef, Syauqi, *al-Balagah Taṭawwuruh wa Tarikhuh*, Cet. IV: Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th
- _____, *al-Fann wa Mazāhibuhu fi al-Naṣr al-Arabi* Cet. XII; Kairo: Dār al-Ma'ārif ,
- _____, *al-Madāris al-Nahwiyah*, Cet. VII; Kairo: Dar al-Ma'ārif, t.th
- _____, *Tārikh al-Adab al-Aṣr al-Jāhilī*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th,
- Darma, Budi diedit oleh Djoko Pitono, *Bahasa, Sastra dan Budi Darma, Kumpulan Tulisan Menandai 70 Tahun Prof Budi Darma, Ph.D*, Cet. I; Surabaya: JP Books, 2007
- DEPAG RI., *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Majma' al-Malik Fahd Li Ṭiba'at al-Muṣhaf al-Syarīf, 1417 H
- De Saussure, Ferdinand, *Course in General Linguistics*, Cet. II; New York: Mc Graw-Hill Book Company
- Eagleton, Terry, *Teori Sastra: Sebuah Pengantar Komprehensif*, terj. Harfiah Widyawati, Cet. II; Yogyakarta: Jalasutra, 2007
- Endraswara, Suwardi, *Prinsip, Falsafah dan Penerapan Teori Kritik Sastra*, Cet. I; Yogyakarta: CAPS, 2013

- _____. *Metode Penelitian Sastra*, Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Widyatama, 2004
- Escarpit, Robert, *Sosiologi Sastra*, terj. Ida Sundari Husen, Cet. II; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008,
- Esposito, Jhon L, *Islam Kekuasaan Pemerintahan, Doktrin Iman dan Realitas Sosial*, Terjemahan M. Khaerul Anam Depok: Inisiasi Press, 2004
- Ghazali, Abd Moqsith dkk, *Metodologi Studi al-Quran*, Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Utama, 2009
- Graham, William A, *Qur'an as Spoken Word*, dalam Ricahard C Martin ed *Approach to Islam in Religious Studies*, Tugson: The University of Arizona Press, 1985,
- Haleem, Abdel, *Grammatical Shift For The Rhetorical Purposes: Iltifāt And Related Features In The Qur'ān*, dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1992, Volume LV, Part 3
- Hidayat, Komaruddin *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika*, edisi baru, Cet. I; Bandung: Mizan, 2011
- Hilāl, Abd al-Gaffār Hāmid, *al-Arabiyah Khaṣāisuhā wa Simātuhā*, Cet. IV; Jāmiat al-Azhar, 1995
- Hitti, Philip K, *History of the Arabs*, Cet. III; London: Macmillan, 1946
- <http://indonesia.faithfreedom.org/forum/kesalahan-fatal-tata-bahasa-arab-dalam-al-quran-t20422/page60.html> atau di youtube <http://www.youtube.com/watch?v=g6QVcWWJJIQ-&feature=related>
- <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=64489> diakses 13 Juli 2014,
- <http://www.arahmah.com/read/2012/06/26/21226-penelitian-ilmiah-pengaruh-bacaan-al-quran-pada-syaraf-otak-dan-organ-tubuh-lainnya-subhanallah-menakjubkan.html>, di akses pada tgl 5 Mei 2014
- ibn 'Āsyur, Muhammad al-Ṭāhir, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz VI, Tunis: Dār al-Tunisiyah, 1984
- Ibn Abi Daud, *Kitāb Al-Maṣāhif*, Jilid I, Cet. II; Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islamiyah, 2002, h.
- Ibn Hisyām, Abd al-Mālik, *al-Sīrah al-Nabawiyah li Ibn Hisyām*, Cet. II, Mesir: Mustafa al-Bābi al-Halabī wa awlāduh, 1955
- Ibn Jinni, Abi al-Fath Uṣman, *al-Khaṣāiṣ*, Jilid II, Beirut: Alim al-Kutub
- Ibn Kaṣīr, *al-Sīrah an-Nabawiyah*, ed. Musthofa Abdul Wahid, Kairo 1964, jilid 1

- Ibn Katsir, Abu al-Fidā' Ismail ibn Amr, *Faḍa'il al Qur'ān*, Cet. I; tp: Maktabh Ibn Taymiyah, 1416
- Ibn Khaldun *al-Muqaddimah*, Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, Roinit. tt
- Ibn Maḍḍā', *al-Radd 'ala al-Nuhāt*, ditahkik oleh Syauqi Ḍaef Cet. I, Kairo: Dār al-Ma'arif, t.th24
- Ibn Qambar, Abu Bisyr Amru ibn Uṣmān, *al-Kitāb Kitāb Sibawaehi*, ditahkik oleh Abd al-Salām ibn Harūn, Juz II, Cet. III, Kairo; Maktabah al-Khānījī, 1988
- Ibn Rasyīq, Abu Ali Hasan, *al-Umdah fi Mahāsin al-Syir wa al-Adab*, ditahkik oleh Muhammad Muhy al-Dīn, Cet. VI; Beirut: Dar al-Jīl, 1981
- Ibn Sallām, Abu Ubaid al-Qāsim, *Faḍāil Al-Qur'an wa Ma'alimuh wa Adābuh*, Juz II al-Magrib: Faḍālah, 1995
- Ibnu al-Jāhiz, Abu Uṣmān Amr, *al-Bayān wa al-Tabyīn*, ditahkik oleh, Abd al-Salām, Juz I, Cet. VII; Kairo: Maktabah al-Khāniji, 1994
- Ibnu al-Sarī, Abū Ishāq Ibrāhīm *Ma'anī Al-Qur'an wa I'rābuh li al-Zajjāj*, ditahkik oleh Abd al-Jalīl bduh Syalabī, jilid II, Cet. I, T.tp: Ālam al-Kutub, 1988
- Ibnu Fāris, Abu Husain bin Ahmad, *Maqāyīs al-Lughah*, ditahkik oleh Abd al-Salam Muhammad Hārūn, Juz IV tp; Ittihād al-Kitāb al-Arabi, 2012
- Ibnu Hanbal, Ahmad, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Juz I, Cet. I; Beirut: Alam al-Kitāb, 1998
- Ibnu Manzūr, Muhammad bin Mukrim Lisān al-'Arab, Cet.I; Beirut: Dar Ṣādir, t.th
- Ibnu Quṭaibah, Abu Muhammad Abdullah *Ta'wīl Musykil Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- ibnu Sulaymān, Muqātil, *al-Wujūh wa al-Nazā'ir fi Al-Qur'ān al-Aẓīm*, ditahkik oleh Ḥātim Ṣālih, Cet. I; Dubai: al-Mājid li al-Ṣaqāfah wa al-Turāṣ, 2006
- Ibnu Syabbāh, Abū Zaid Umar, *Tārīkh al-Madīnah al-Munawwarah*, ditahkik oleh Fahim Muhammad Syaltūt, Juz III, Jeddah; tp, 1399 H
- Ibnu Taymiyah, Taqiy al-Dīn, *al-Kalim al-Ṭayyib*, ditahkik oleh Nasir al-Dīn al-Bāni, Cet. III; Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1977
- Ismail, Syuhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Cet. II; Jakarta: PT Bulan Bintang, 1995,
- Jabrohim editor, *Teori Penelitian Sastra*, Cet. VI; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, h. 174
- Jauss, Hans Robert, *Toward an Aesthetic of Reception* Minneapolis: The University of Minnesota Press

- Kaelan, *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermeneutika*, Cet. I; Yogyakarta: Paradigma, 2009h. 162, pula
- Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* Yogyakarta: Paradigma, 2002
- Kamil, Sukran, *Teori Kritik Sastra Arab*, Cet. I; Jakarta: Rajawali Press, 2009
- Keraf, Gorys, *Diksi dan Gaya Bahasa*, Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama, 1996
- Kermani, Navid, *The Aesthetic Reception of the Qur'an as Reflected in Early Muslim History*, dalam Issa' J Boullata ed, *Literary Structures of Religion Meaning in the Qur'an*, Cet. I; Surrey: Curzon Press, 2000
- Khan, Majid Ali, *Muhammad Rasul Terakhir*, Terjemahan Fathul Umam, Cet. I; Bandung: Pustaka, 1985
- Khun, Thomas, *The Srtucture of Saintific Revolution Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman, Cet. III; Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000
- Kridalaksono, Harimukti, *Bahasa dan Lingustik dalam Kushartanti ed Pesona Bahasa Langkah Awal Memahami Lingustik*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009
- _____, *Kamus Linguistik*, Jakarta : PT Gramedia, 1983
- Lapidus, Ira M *Sejarah Sosial Ummat Islam*, Terjemahan Gufran A Mas'adi, Jakarta: Rajawali Press, 1999
- Levy, Reuben, *Susunan Masyarakat Islam*, Jilid II, terjemahan H.A. Ludjito Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Cet. II; Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992
- Maṭlūb, Ahmad, *Mu'jam al-Mustalahāt al-balāgiyah wa taṭawwuruhā*, Juz I, Irak: Maṭba' Majma' al-Ilmi al-Irāqi, 1983
- Meuleman, Johan Hendrik ed., *Tradisi, Kemodernan dan Meta-modern Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* Yogyakarta:LkiS, 1996
- Minderop, Albertine, *Psikologi Sastra Karya Sastra Metode Teori dan Contoh Kasus* Cet. I; Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010
- Mustafa, Muhammad Ṣalāh al-Dīn, *al-Nahw al-Waṣfī min Khilāl Al-Qur'an al-Karīm*, Kuwait: Mu'assasah Ali Jarāh al-Ṣabāh, t.th
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsuddin ed, *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, Cet. I; Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002

- Nadvi, Sayid Muzaffaruddin, *Sejarah Geografi Qur'an*, terj. Jum'an Basalim Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997
- Najlah, Mahmud Ahmad, *Lugat al-Qur'ān fi Juz Amma*, Baerut : Dar al-Nahdat al-Arabiyah, 1981
- Naqrah, al-Tihāmi, *Sikulujiyat al-Qiṣṣah fi Al-Qur'an*, Tunis: al Syirkat al Tunisiya, 1971
- Nawawi, Hadari, *Metode penelitian Bidang Sosial* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1985
- Nurgiyantoro, Burhan *Teori Pengkajian Fiksi*, Cet. II; Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1998, h. 293
- Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, Cet. VIII; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011
- Plett, Heinrich F, *al-Balāgh wa al-Uslūbiyah*, terj. Muhammad al-Umri, Beirut: Afriqiya al-Syarq, 1999,
- Pradopo, Rahmat Djoko, *Pengkajian Puisi* Yogyakarta: UGM Press, 2007
- Pradotokusumo, Partini Sardjono, *Pengkajian Sastra*, Cet. II; Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008
- Qalyubi, Syihabuddin, *Stilitiska al Qur'an*, Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 1997
- Qutb, Sayyid, *al-Taṣwīr al-Fanni fi al-Qurān*, t.tp: tp, 1966
- Quthub, Muhammad, *Islam Agama Pembebas*, terj. Funky Kusnaedi, Yogyakarta: Mitra Pustaka 2001
- Robins, R. H, *Linguistik Umum Sebuah Pengantar*, Yogyakarta : Kanisius, 1992
- Robinson, Neal, *Discovering The Qur'an*, London: SCM Press Ltd, 1996
- Santoso, Listiano dkk, *Seri pemikiran Tokoh Epistemologi Kiri*, Cet VIII; Jogjakarta: Ar-ruzz Media, 2010
- Semi, M. Atar *Metode Penelitian Sastra*, Bandung: Angkasa, 1993
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Cet. I; Yogyakarta: Elsaq Press, 2007
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Pemikiran Progressif dalam Kajian Al-Qur'an* Cet. I; Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008,
- Shahrur, Muhammad, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, Cet. IV; Yogyakarta: Elsaq Press, 2008,
- Shiddiqui, Abdul Hameed, *The Life of Muhammad* Lahore: Islamic Publications UI., 1975

- Shihab, M. Quraish *Mukjizat Al-Qur'an, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, Cet. XIV; Bandung: Mizan, 2003
- Sodiqin, Ali, *Antropologi Al-Qur'an Model Dialektika Wahyu dan Budaya*, Cet. I; Yogyakarta: Ar-ruzz Media, 2008
- Strauss, Levi, *Mitos dan Karya Sastra*, Yogyakarta: Galang Press, 2001
- Sudaryanto, *Metode Linguistik ke Arah memahami metode linguistik*, Cet. III; Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993
- Sudjiman, Panuti, *Bungai Rampai Stilistika*, Jakarta : Pustaka Utama Grafitti, 1993
- _____, dan Van Aart Van Zoest ed *Serba-serbi Semiotika*, Cet. II; Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996,
- _____, *Kamus Istilah Sastra*, Cet. I; Jakarta: University Press, 1990
- Syaifuddin, Helmi, *Pengantar Sastra Arab Bagi Mahasiswa Bahasa Dan Sastra Arab UIN Maliki Malang*, <http://www.fastuu.com/p/kajian-sastra.html>
- Tabl, Hasan, *Uslūb al-Itifāt fī al-Balāgh al-Qur'āniyah*, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, 1998
- Tarigan, Henri Guntur, *Pengajaran Semantik*, Bandung : Angkasa, 1986
- _____, *Prinsip-Prinsip Dasar Sastra*, edisi revisi Bandung: Angkasa, 2011
- Teew A, *Membaca dan Menilai Sastra*, Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Umum, 1991
- Tim Penyusun Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Jakarta, 1998 *Kamus Bahasa Indonesia*
- Verhaar, Jwar, *Asas-asas Linguistik Umum*, Yogyakarta : Gajah Mada University Press, 1996
- Wafi, Abd al Wahid, *Ilm al-Lugah*, Kairo :Maktab an Nahdah al Misriyah, 1962
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Madina*, London: Oxford Univrsity press, 1956
- _____, *Muhammad at Mecca*,
- _____, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, terj. Taufik Adnan Amal, Cet. I; Jakarta: CV Rajawali, 1991
- Wellek, Rene dan Austin Waren, *Teori Kesusastraan*, Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 1995

BIOGRAFI PENULIS

Nama	: Muhsin, M.Ag.
Tempat dan Tanggal Lahir	: Bontoparang Gowa, 20 Juli 1971
Agama	: Islam
Pekerjaan	: Dosen IAIN Ambon
Pendididikan Formal	: SD Bontoparang Gowa 1984
	: Pesantren Muhammadiyah Darul Arqam Gombara 1987
	: Madrasah Aliyah Negeri Program Khusus (MAPK) 1990
	: S1 IAIN Alauddin Makassar 1994
	: S2 IAIN Alauddin Makassar 1999
	: S3 By Research UIN Kalijaga 2007 (tidak selesai)
Pendidika non-formal	: Pelatihan Dosen Bahasa Arab se-PTIN di Malang, 2003
	: Kursus Teknisi Komputer, 2006
	: Pelatihan Jaringan Sistem Infomasi Kampus 2007
	: Pelatihan Lektur 2011
Karya Tulis	: <i>Anwā' Lā fī al-Lughah al-Arabiyyah</i> (skripsi)
	: Stilistika Kisah Ashabul Kahfi (Thesis)
	: Konsep al-Haq dalam Al-Qur'an (penelitian P3M)
	: Memahami Al-Qur'an dengan Stilistika (jurnal)
	: Kritik Atsar tentang Kekeliruan Gramatikal dalam Mushaf Usmani (jurnal)